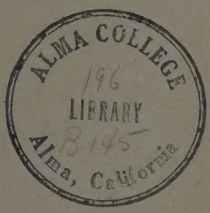
Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie.

VON

DR. JOS. ANT. ENDRES,

O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AM K. LYZEUM
ZU REGENSBURG.



MÜNSTER i. W. 1915.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

18869

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Nur ein Teil der hier vereinigten Abhandlungen erscheint hier zum erstenmale. Andere sind bereits gedruckt, aber an so verschiedenen Orten, daß ihre Benutzung erschwert und ihre Wirkung beeinträchtigt wurde. Nichtsdestoweniger hätte ich ohne die freundliche Einladung von Herrn Geheimrat Prof. Dr. Baeumker es nicht gewagt, auch diese — im einzelnen mannigfach überarbeitet — nochmals erscheinen zu lassen. Ihm fühle ich mich zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Der Zeit und dem Inhalte nach gehört in den Rahmen dieser Abhandlung auch meine Studie über *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. Sie ist bereits früher als 3. Heft des VIII. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" erschienen und darum hier nicht wiederholt. Wenn gegen diese Studie vereinzelt Bedenken geäußert wurden, so hatte ich die Genugtuung, daß die Mehrzahl der kompetentesten Beurteiler mit ihren Ergebnissen sich tatsächlich rückhaltlos einverstanden erklärte.

Regensburg, Januar 1914.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Seite

I. Aus dem Alkuinschen Schulkreise 1
1. Alkuin 1
2. Fredegisus 5
2. Candidus 15
4. Ermenrich von Ellwangen 18

II. Fulbert von Chartres als Freund der freien Künste 21

III. Einseitige Dialektiker 26
1. Die Dialektik im 11. Jahrhundert 26
2. Anselm der Peripatetiker 32
3. Berengar von Tours 38

IV. Antidialektiker 50
1. Antidialektische Richtung 50
2. Gerhard von Czanád 52
3. Otloh von St. Emmeram 64
4. Manegold von Lautenbach 87

V. Lanfranks Verhältnis zur Dialektik 114

VI. Aus dem Beginn des Nominalismus 130
1. Johannes „Sophista“ 130
2. Roscelin 131
3. Abälard als Zeuge Roscelinscher Lehre 139

Namenregister 150

I. Aus dem alkuinschen Schulkreise.

1. Alkuin.

Die sieben freien Künste hatten bereits bei den Alten als ein Grundgut des Wissens und der allgemeinen Bildung gegolten, wie die einschlägigen Schriften eines Terentius Varro und Martianus Capella zeigen. Sie hatten diese Bedeutung auch für die in den Kulturkreis eintretenden germanischen Völker bewahrt.

Mit völliger Unbefangenheit betrachtet Alkuin die sieben freien Künste als die Grundlage aller, auch der christlichen Bildung. Sie sind die sieben Säulen, auf denen der Gottesbau der theologischen Erkenntnis ruht, die sich ihrerseits wiederum auf die sieben Gaben des hl. Geistes stützt[1]. Allenthalben finden sich in den Schriften Alkuins Ermunterungen zum Studium der freien Künste und das Lob derselben[2].

Die Wahrheiten, welche sie enthalten, sind von Gott in die Natur der Dinge hineingelegt worden. Er ist somit der Begründer jener Künste. Die Menschen haben jene Wahrheiten nur aus der Natur herausgelesen. Aber es sind die weisesten unter den Menschen gewesen, welche jene Künste erfanden[3].

Wie der alten Weisheit so ist auch Alkuin, der sich selbst

---

[1] Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem (Prov. 9, 1). Quae sententia licet ad divinam pertineat sapientiam, . . . tamen sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur; nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur. Alkuin, *Grammatica*, *PL* 101, 853 C. Der nämliche Vergleich mit den sieben Säulen bereits bei Joh. Diaconus, *Vita Gregor.* 2, 18. Vgl. Baehr, *De literarum studiis* a *Carolo Magno revocatis* (Heidelb. 1855) 24.

[2] Vgl. *PL* 100, 451 D; 273 D; 446 A; 282 B.

[3] Philosophi non fuerunt conditores harum artium, sed inventores. Nam creator omnium rerum condidit eas in naturas sicut voluit. Illi vero, qui sapientiores erant in mundo, inventores erant harum artium in naturis

gern den Beinamen eines alten Dichters („Flaccus") beilegte, der schönen Literatur des Heidentums nicht abgeneigt gewesen. Das hindert ihn nicht, auf den Abstand ihres geistigen Gehaltes im Vergleich mit den hl. Schriften aufmerksam zu machen[1]. Besonders tadelt er, namentlich in seinen späteren Jahren, eine zu weitgehende Vorliebe für diese Art Literatur[2].

Die freien Künste haben nun freilich hauptsächlich propädeutischen Wert. Sie bilden die Stufen zum Gipfel der Weisheit hin, welche in der hl. Schrift gelegen ist, jener Weisheit also, die zum ewigen Leben führt. Sie befähigen zur Erkenntnis und Verteidigung der Glaubenswahrheit[3].

Damit, daß Alkuin die freien Künste als Vorstufen des theologischen Studiums gelten läßt und ihre Bedeutung für die formale Geistesbildung anerkennt, ist über das Verhältnis von Wissen und Glauben noch nichts entschieden. Wir dürfen auch in jener Frühzeit der Scholastik noch keine belangreiche Ausführung über dieses Thema erwarten. Ließe sich die Schrift *Confessio fidei* als echtes Werk Alkuins erweisen, so wären in derselben ein paar hierhergehörige Gedanken anzutreffen; indes sind es nur Gedanken ganz allgemeiner Art.

Bezüglich des Mysteriums der hl. Eucharistie ist gesagt, daß es nicht durch menschliche Einsicht begriffen und durch hohe Vernunft ermessen werden könne, sondern nur durch einfachen Glauben erfaßt werde. Der Glaube ist sonach besser als die Vernunft. Wer nicht glaubt, kommt nicht zur Erkenntnis (vgl. Isai. 7, 9). Wenn dann freilich gesagt wird, es gebe zwar einige wenige, welche beweisen können, was sie glauben, so ist nicht recht klar, was damit gesagt sein will. Sollten vielleicht doch Vernunftbeweise für Glaubenswahrheiten möglich sein? Klar ist dagegen wieder, was weiter folgt, daß nämlich der Versuch, sich über sich selbst zu erheben und mit der Vernunft ins Glaubens-

---

rerum . . . Sapientissimi hominum fuerunt, qui has artes in naturis rerum invenerunt. *PL* 100, 271 Df. Der Gedanke stammt von Augustinus, *De doctr. Christ.* 2, 32, 35.

[1] Haec (= sapientia, qua Deus colitur et amatur) in Virgiliacis non invenietur mendaciis, sed in evangelica affluenter reperietur veritate. *De animae ratione* c. 14, *PL* 101, 646 B.

[2] *PL* 100, 441 f. [3] *PL* 101, 12 D; 852 D; 854 A.

gebiet einzudringen, die Gefahr des Irrtums in sich schließt und tatsächlich viele in Irrtum gestürzt habe[1]:

Nicht die gleiche Stimmung wie gegen die freien Künste an sich beseelt Alkuin auch gegen ihre einzelnen Vertreter zu seiner Zeit.

In einem seiner Briefe an Karl den Großen ist eine interessante Andeutung darüber enthalten, wie bereits in den Anfängen der Scholastik eine Art Antagonismus auf Seiten professioneller Vertreter der Weltweisheit gegen die Glaubenslehre bestand. An der Hofschule Karls hatte ein weiser Grieche — vermutlich jener Elisäus, dem wir mit Fredegisus und Wizo in der Unterweisung der Familie Karls begegnen[2] — die Frage aufgeworfen: wenn von einem Kaufpreis des menschlichen Heils die Rede sei, wem alsdann jener Preis gegeben werde. Seine Behauptung ging dahin, der Empfänger jenes Preises sei der Tod; denn ein Loskauf könne nur stattfinden, in dem Falle, daß jemand da sei, der den Preis vom Käufer in Empfang nehme[3].

Alkuin begegnete dieser seltsamen Anschauung zunächst mit

---

[1] Non enim mysterium fidei humano intellectu comprehendi et subtili ratione perpendi valet, sed simplicis fidei devotissima puritate capi... Melior est fides quam ratio, quia ad perfectionem plenam non pervenitur nisi per fidem, sicut scriptum est: Nisi credideritis, non intelligetis (Is. 7, 9) et alibi: Iustus autem meus ex fide vivit (Heb. 10, 38). Pauci sunt namque, qui firmare possunt, quod credunt. Unde multi illorum, qui putaverunt se posse, turpiter erraverunt, dum relinquentes humilitatem fidei, ratione supra se ascendere praesumpserunt. Albini *Confessio fidei* 4, 5, *PL* 101, 1089 f

[2]) Vgl. C. Schmeidler, *Die Hofschule und die Hofakademie Karls des Großen* (Breslau 1872) 26.

[3] Quod pretium cui daretur, sapiens ille praedictus a quibusdam catholicae eruditionis filiis in palatio inquirere dicitur et, ut visum est eius sapientiam audientibus, velle eum astruere, huius pretii acceptricem esse mortem, putans redemptionem esse non posse, nisi forte esset, qui pretium accepisset ab emptore atque aliquid sui iuris emptori pro pretio tradidisset accepto. Hoc ipsum quoque apostolicae auctoritatis sententia confirmare nisus, quia dictum est: „Regnavit mors ab Adam ad Moysen“ (Rom. 5, 14), *PL* 100, 431 C; Jaffé, *Mon. Alcuiniana* (Berlin 1873) 766; *MG Epp.* IV 466. Der Grieche scheint bei seinem Erweise der realen Existenz des Todes ebenso ratione et auctoritate verfahren zu sein wie Fredegis De nihilo et tenebris. — Über den theologischen Zusammenhang jener Frage, die wohl durch griechische Väter angeregt wurde, vgl. Funke, *Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury* (Münster 1903) 70 f.

weitläufigen theologischen Ausführungen. Schließlich aber meint er, vielleicht habe der Athenische Weise (Atheniensis sophista) die Frage im Sinne der akademischen Schule aufgeworfen. Dann müsse man ihm mit platonischen Gründen begegnen. Doch nicht ohne die in der Frühscholastik gebräuchlichen Entschuldigungen wagt er die Dialektik auf theologischem Gebiete zu verwenden. Habe doch auch der hl. Paulus, so meint er, gegen die Stoiker mit den ihnen eigentümlichen Kampfmitteln gestritten, und auch das Volk Gottes habe die Schätze Ägyptens zum Bau des hl. Zeltes verwendet. Und so kehrt er sich mit folgenden Worten an den Griechen: „Sage, ich bitte dich, sag' du ganz kluger Lehrer, ob der Tod ein wirkliches Sein ist?" Seine dialektische Widerlegung gipfelt dabei in dem Gedanken, daß der Tod nichts Wesenhaftes sei, sondern lediglich die Abwesenheit des Lebens, wie die Finsternis nichts anderes als die Abwesenheit des Lichtes [1]. Dadurch hält er die Frage, wie billig, für abgetan.

Falls sich der Grieche mit dieser Zurückweisung nicht zufrieden gab, blieb ihm nichts anderes übrig, als bei der alkuinschen Beurteilung des Negativen einzusetzen und sich erneut die Frage zu stellen: Was ist der Tod, was ist die Finsternis, was ist überhaupt das Nichtseiende? Wir wissen, welche Stellung Alkuin dem Negativen gegenüber einnahm. Denn in einem an sich recht unbedeutenden, aber immerhin eigenartigen literarischen Dokumente aus der kaiserlichen Hofschule unter dem Titel: *Pippini regalis et nobilissimi iuvenis disputatio cum Albino scholastico* findet sich die Stelle: „A(lbinus): Quid est, quod est et non est? P(ippinus): Nihil. A.: Quomodo potest esse et non est? P.: Nomine est et re non est« [2].

Damit kam nun freilich die Frage nach der Bedeutung des Negativen im alkuinschen Schulkreise nicht zum Schweigen. Ein Beweis für ihr Fortleben ist die alsbald zu erwähnende Epistola de nihilo et tenebris des Fredegisus von Tours, eines Schülers Alkuins.

---

[1] „Nec aliud videtur esse mortem nisi absentiam vitae; quia ubi vita a vivente recedet, ibi erit illud, quod mors dicitur; sicut tenebrae nil aliud sunt nisi absentia lucis." *PL l. c.* 436 D; Jaffé 774; *MG Epp.* IV 470.

[2] *PL* 101, 980 A.

Über die beiden Schriften Alkuins, welche für die Geschichte der Philosophie in erster Linie von Interesse sind, nämlich die Dialectica und De animae ratione ad Eulaliam virginem bleibt nach den gründlichen Ausführungen von K. Werner, K. Prantl u. a. kaum mehr etwas zu sagen. Sie sind durchaus kompilatorischen Charakters und ihre Quellen bekannt.

Die Briefe Alkuins enthalten einige Andeutungen über Begriffsbestimmungen, so von essentia, substantia, subsistentia, aevum, tempus [1]. Außer der an Eulalia gerichteten Schrift finden sich auch unbedeutende Ansätze zu psychologischen Ausführungen in *De tribus generibus visionum* [2].

Zu bemerken ist noch, daß Alkuin bereits auch der enzyklopädischen Tendenz des Mittelalters und zwar auf theologischem Gebiete Rechnung trug in der an Karl den Großen gerichteten Schrift: *De fide Trinitatis.* Sie stellt eine Art theologisches Handbuch dar nicht nur für den im Titel angedeuteten Inhalt, sondern für das ganze Glaubensgebiet.

2 Fredegisus.

An die Stelle Alkuins zu Tours trat nach dessen Tode Fredegisus (Fridugisus) [3]. Er war wohl der Erbe seiner Abtswürde und seiner Stellung an der Spitze der Klosterschule, nicht aber zugleich auch seines Geistes und seines autoritativen Ansehens. Die Schule von S. Martin verlor ihre einzigartige Bedeutung, die ihr Alkuin zu geben gewußt hatte. Als sie wieder die Augen der abendländischen Welt auf sich lenkte, stand Berengar an ihrer Spitze und bald darauf der ihm geistesverwandte Roszelin von Compiègne. Fredegisus war mit Alkuin von England aus nach Gallien gekommen. Er gehörte zu den Lieblingsschülern Alkuins, was unter anderem dadurch zum Ausdruck kommt, daß ihm Alkuin zwei wichtige Schriften widmet *De trinitate quaestiones XXIII* und die *Epistola de tribus generibus visionum* [4]. Am Hofe Karls

[1] *PL* 100, 418 s. [2] *l. c.* 478.

[3] Über ihr s. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen* (Stuttgart u. Berlin 1904) I [7] 187; M. Manitius, *Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters* (München 1911) I 460 f.

[4] *PL* 101, 57 ss.; 100, 178 s.

des Großen teilte sich Fredegisus mit Wizo und dem Griechen Elisäus in den Unterricht von Gisla, der Schwester, und Rodtruda, der Tochter Karls. Als Abt von Tours wurde er von Ludwig dem Frommen im Jahre 819 mit dem Kanzleramte betraut, das er bis kurz vor seinem Tode (834) bekleidete.

Von Fredegisus ist eine kleine Schrift *De nihilo et tenebris* überliefert. Sie gehört zu den ersten selbständigen literarischen Versuchen dialektischer Art in karolingischer Zeit. Die Echtheit dieses in Briefform abgefaßten, den äußeren Kriterien nach sicher beglaubigten Schriftstücks ist um seines Inhalts willen bis in die jüngsten Jahre herein immer wieder in Zweifel gezogen worden. Zuletzt hat Gustav Gröber die Vermutung ausgesprochen, daß der Brief kaum vor des Johannes Skottus Hauptwerk *De divisione naturae* fällt[1]. Allein der Inhalt des Briefes läßt sich ungezwungen den Problemen anreihen, die bereits die Aufmerksamkeit des berühmten Meisters der Schule, Alkuin, erregt hatten.

Der fragliche Brief von Fredegis ist, darin darf man wohl Ahner[2] beistimmen, wahrscheinlich zur Zeit seines Aufenthalts und seiner Lehrtätigkeit in Tours geschrieben. Dagegen spricht nicht, daß sich Fredegis diaconus nennt[3]. Nach dem Titel seines Weihegrades konnte er sich auch als Abt so bezeichnen.

Die kleine Abhandlung, welche, wie die Überschrift besagt, allen Gläubigen und besonders der Hofgesellschaft Karls des Großen gewidmet ist, liefert den Beweis, mit welchem Interesse Schulfragen der Zeit in den höchsten Kreisen verfolgt wurden. Sie zeigt zugleich die kleinliche Art der Gegenstände, die damals behandelt wurden, und die Unbeholfenheit, mit der es geschah. Insbesondere offenbart sie auch die der ganzen Frühzeit der Scholastik anhaftende Unklarheit über die Domäne der Vernunft und des Glaubens, der ratio und auctoritas, welche darin liegt, daß über reine Vernunftfragen die göttliche Autorität zurate gezogen wurde. Er nimmt eine bis auf den Buchstaben der Hl. Schrift sich ausdehnende Offenbarung Gottes an und von der göttlichen Autorität sagt er, daß sie allein Autorität ist und allein eine un-

[1] *Grundriß der roman. Philologie* (Straßburg 1902) II 1, 133.

[2] *Fredegis von Tours* (Leipzig 1878) 13.

[3] Vgl. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II (Leipzig 1890) 143.

erschütterliche Festigkeit gewährt[1]. So erregt er wenigstens den Schein jenes in der christlichen Ära zuweilen anzutreffenden Skeptizismus bezüglich der Vernunfterkenntnis, der als Begleiter eines überspannten Autoritätsglaubens auftritt.

Fredegisus bemerkt einleitend, daß er sich an die schon längst von sehr vielen behandelte, aber als unlösbar (impossibilis) liegen gelassene Frage vom Nichts mache. Er weist damit auf den Ursprung des ihn beschäftigenden Problems und des weiteren gleichzeitig erörterten von der Finsternis hin. Den Boden für diese Probleme bildeten die ersten zwei Verse der Genesis. Sie veranlaßten dazu, nach dem Wesen des Nichts, aus dem Gott Himmel und Erde erschaffen hatte, und nach dem Wesen der Finsternis, die über dem Abgrund lagerte, als die Erde noch wüst und leer war, zu fragen. Es ließe sich in der Tat zeigen, daß der hier berührte Gegenstand seit den Tagen der Patristik von sehr vielen erörtert wurde. Daß aber die Bedeutung des Negativen die Zeitgenossen des Fredegisus auch von einem anderen theologischen Gesichtspunkte aus und lediglich für sich beschäftigte, dafür haben wir bereits bei Alkuin sichere Spuren gefunden.

In der Art, wie nun aber Fredegis sich zum Gegenstand stellt, zeigt er, daß er mit der Behandlung desselben durch Alkuin nicht einverstanden ist. Denn Alkuin scheint offenbar mitbetroffen zu sein durch das Urteil, daß die vorwürfige Frage als unerledigt und gleichsam als unlösbar zurückgelassen worden sei[2]. Daß er mit Alkuin nicht einverstanden sei, beweisen dann aber zweifellos seine eigenen Ausführungen.

Gehen wir nunmehr auf die letzteren ein. Sie zerfallen der Zahl der Gegenstände entsprechend in zwei Teile.

Zuerst stellt sich Fredegis die Frage, ob das Nichts etwas sei oder nicht. Wenn jemand sage, es scheine ihm nichts zu sein, so deute doch schon die Ausdrucksweise auf ein Etwas, denn „videtur mihi nihil esse", sei gleichbedeutend mit „videtur mihi nihil quiddam esse". Außerdem könnte es, wenn es nicht etwas

[1] Quae (divina auctoritas) sōla auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem. Ahner, *a. a. O.* 16. *MG Epp.* IV 553.

[2] Quam (quaestionem) indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem reliquerunt. *PL* 105, 751 B; Ahner, *a. a. O.* 16; *MG Epp.* IV 552.

Positives wäre, keinen Schein erwecken. Behaupte aber jemand, es scheine ihm das Nichts nicht Etwas zu sein (videtur mihi nihil nec aliquid esse), so müsse man dieser Meinung, auf Vernunft und göttliche Autorität gestützt, entgegentreten

Zwei Vernunftsbeweise führt Fredegisus für die Realität des Nichtseienden ins Feld. Jeder Name, sagt er, bezeichne etwas Bestimmtes, wie Mensch, Stein, Holz. Sobald diese Namen ausgesprochen seien, erkennen wir die bezeichneten Sachen. Also beziehe sich auch das Nichts auf das, was es bezeichnet. Jede Bezeichnung, so meint er des weiteren, ist Bezeichnung dessen, das da ist. Nichts bezeichnet aber etwas, also ist es Bezeichnung dessen, was ist, nämlich einer existierenden Sache *(rei existentis)*.

In beiden Beweisen läßt er sich also von dem falschen Gedanken leiten, daß die Begriffe jedesmal ein Wirkliches zum Gegenstande haben.

Sein Autoritätsbeweis, dessen Schwäche er durch die starke Betonung des Autoritätsprinzips zu stützen sucht, schwenkt auf einen Gedanken ab, der dem ursprünglich ins Auge gefaßten Ziele seines Argumentierens ferne liegt. Anstatt die Realität des Nichts zu beweisen, kommt er nämlich auf dessen Unerkennbarkeit hinaus. Die ganze von Gott unterwiesene Kirche, so hören wir, bekenne mit unerschütterlichem Glauben, daß die göttliche Macht aus Nichts die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer, auch das Licht und die Engel sowie die Menschenseele gemacht habe[1]. Zur Höhe dieser unumstößlichen Autorität müsse man das Auge des Geistes erheben. Sie lehre aber, daß das, was unter den Geschöpfen das Erste und Vorzügliche sei, nicht erkannt werden könne, da ja nicht einmal eines von dem daraus Hervorgebrachten in seinem eigentlichen Sein sich der Erkenntnis völlig erschließe. Denn wer habe die Natur der Elemente genau ermessen? Wer habe das Sein und die Natur des Lichtes oder der Engel und der Menschenseele umfaßt?[2] Wenn wir also das Angeführte, so

[1] „Divinam potentiam operatam esse ex nihilo terram, aquam, aërem et ignem, lucem quoque et angelos atque animam hominis." *PL l. c.* 753 A; Ahner, *a. a. O.* 17.

[2] In dem unverständlichen Satze: „Quis enim lucis nomine aut angelico velamine substantiam ac naturam complexus?" (Ahner, *a. a. O.* 18) sind die

schließt er, durch die menschliche Vernunft nicht zu erkennen vermögen, wie sollen wir erfassen, was und wie jenes sei, woraus die einzelnen Dinge ihren Ursprung herleiten?

Bemerkenswert ist zunächst die skeptische Stimmung des Fredegis, von welcher bereits oben Erwähnung geschah. Sie schimmert hier unleugbar durch. Was aber seine sachlichen Ausführungen betrifft, so hat er unmittelbar nur die Unerkennbarkeit des Nichts zu erweisen versucht. Aber der zugrunde liegende und ihn stillschweigend begleitende Gedanke war: dieses Unerkennbare ist ein Reales, ja es ist etwas Großes[1]. Es bildet nämlich die gemeinsame Grundlage oder den Stoff, woraus Elemente und Engel und Menschenseelen, also Körperliches und Geistiges, gemacht werden. Wie zutreffend diese Deutung des fredegisischen Nichts sei, ergibt sich daraus, daß auch ein Zeitgenosse des Fredegis, wie wir noch sehen werden, von einer *incognita materies* bei ihm redet, aus der die Menschenseelen geschaffen werden.

Der zweite Teil der kleinen Abhandlung beschäftigt sich mit der Realität der Finsternis (*De tenebris, an sint*). Nach seiner Darstellung wären es nur einige, gegen deren Anschauung er sich wendet (est quidem quorundam opinio non esse tenebras). Fredegis hält diesmal Vernunft- und Schriftbeweis nicht auseinander, sondern er verbindet sie.

Vor allem stützt er sich auf die Stelle der Genesis 1, 2: „Finsternis war über dem Abgrund." Seine dialektische Ausdeutung bezieht sich auf das Wort „war". Wer von einer Sache sage, sie sei, der behaupte sie als etwas Wirkliches; wer sage, sie sei nicht, hebe sie durch die Negation auf. Nach ihm könnte daher der affirmative Seinsbegriff als Kopula nur auf Reales gehen.

Weiter beruft er sich auf die Stelle der Genesis (1, 4 und 5), Gott habe zwischen Licht und Finsternis geschieden und das Licht Tag und die Finsternis Nacht genannt. Da nun der

Wörter „lucis nomine aut angelico velamine", der soeben angeführten Parallelstelle entsprechend, ohne Zweifel zu korrigieren in: „*lucis aut angelorum vel animae hominis.*" *MG Epp.* IV 553 steht statt „angelorum" unrichtig „angelicae", „hominis" fehlt.

[1] „Quod non solum aliquid sit nihil, sed etiam magnum quiddam." *PL l. c.* 753 A; Ahner 17.

Schöpfer kein Ding geschaffen, ohne ihm einen Namen zu geben, noch einen Namen festgesetzt habe, ohne eine ihm entsprechende existierende Sache, so müsse die Finsternis existieren. Außerdem bliebe nur die unberechtigte Annahme übrig, daß Gott in der Namengebung etwas Überflüssiges getan habe. Fredegis greift also den extrem realistischen Gedanken wieder auf, daß einem jeden Begriff und jeder Bezeichnung eine Sache entspreche, ein Gedanke, der ihm hier um so wertvoller erscheint, als die Bezeichnung auf Gott selbst zurückgeführt wird.

Durch fernere Beweise endlich sucht er dialektisch darzutun, daß die Finsternis nicht nur ein Wirkliches sei, sondern daß ihr auch die Eigenschaften der Örtlichkeit, Körperlichkeit und Greifbarkeit zukommen. Auffällig für diese Frühzeit der Scholastik ist hierbei, daß Fredegis meist ein streng syllogistisches Verfahren anstrebt.

Eine wertvolle Ergänzung unserer Kenntnis der fredegisischen Denkweise ermöglicht Agobards von Lyon *Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis* [1], eine Schrift, die uns in Agobard einen der „*aemuli*" (Ahner 19[21]) des Fredegis bekannt macht, und aus der wir erschließen können, daß sich zwischen ihm und Agobard der wissenschaftliche Streit bereits durch einige Instanzen hinzieht.

Vor allem bestätigt Agobard die Wahrnehmung, welche bereits die Schrift *De nihilo et tenebris* machen ließ, daß Fredegis eine besondere Vorliebe für das dialektisch-syllogistische Beweisverfahren hatte und es auch auf die Behandlung rein theologischer Gegenstände anwendete [2]. Sodann lernen wir an Fredegis bereits jene auffällige Sophistik in der Fragestellung und verkehrten Konsequenzmacherei kennen, worin die rationalistischen Dialektiker des 11. Jahrhunderts ihre Hauptstärke offenbaren. So wagt er es, die Prämissen Agobards: Wer demütig ist, denkt gering von sich, und wer gering von sich denkt, zweifelt nicht, einen Fehler gemacht zu haben, mit Rücksicht auf die Demut Christi, der aber eine völlige Sündelosigkeit gegenübersteht, in Abrede zu stellen [3].

[1] *PL* 104, 159 sqq.; *MG. Epistolae Karolini aevi*, III 210 sqq.

[2] „Deinde vero, cum vestris syllogismis affirmare nitimini." *PL l. c.* 169 C. *Epp. Kar. aevi* III 218.

[3] *PL l. c.* 159 C; *Epp. Kar. aevi* III 211.

Seine Verwandtschaft mit jenen späteren Dialektikern, die einen Antagonismus gegen die kirchliche Lehre bekunden, zeigt er auch darin, daß er, wie Agobard andeutet, in einem kontroversen Lehrpunkte nicht auf der Seite der kirchlichen Lehrer, sondern der Philosophen steht[1]. Es ist die Lehre vom Ursprung der Seele. Während Alkuin in diesem Punkte sich noch völlig unentschieden zeigt[2], vertritt Agobard im Anschluß an Isidor von Sevilla mit aller Bestimmtheit die Theorie des Kreatianismus. Die menschliche Seele sei weder ein Teil der göttlichen Natur, noch komme ihr ein Sein vor der Verbindung mit dem Leibe zu, vielmehr werde sie dann geschaffen, wenn auch der Leib, mit dem sie vereinigt wird, geschaffen werde[3]. Fredegis hingegen redet von einem Kommen der bereits geschaffenen Seele in den Leib. Denn Agobard macht ihm zum Vorwurfe, daß er die Berechtigung des Ausdrucks vertrete: „Anima quando ad corpus pervenit", und daß er sich den Anschein gebe zu wissen, woher die Seele komme, und wo jene unbekannte Materie liege, aus der vorgeblich die Seele im Leeren erschaffen werde. Durch Agobard findet sonach die Auffassung, welche die Schrift *De nihilo et tenebris* ermöglicht, daß das reale Nichts des Fredegis ein nicht näher zu bestimmender Stoff, eine *incognita materies* ist, aus welcher mit den Erstlingsgeschöpfen auch die Seele des Menschen geschaffen werde, ihre Bestätigung. Ahner (*a. a. O.* 50) wollte aus dieser Stelle Agobards den Schluß ziehen, daß das *Nihil* des Fredegis mit dem *Vacuum* zu identifizieren sei. Allein mit dem *Nihil* deckt sich nur die *incognita materies*, aus der die Seele gebildet wird. Durch das *creari in vacuo* wollte Agobard lediglich den Gegensatz des Fredegis zu der kirchlichen Auffassung, dem gleichzeitigen Werden der Seele mit und namentlich in dem entstehenden Körper

---

[1] „Sed nos hic reprehendimus, quod vos de animabus corporibus infundendis dixsitis: ‚Anima quando ad corpus pervenit', quasi noveritis, de qua regione adveniat, aut forsitan nostis, in qua regione iaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo." *PL l. c.* 168 B; *Epp. Kar. aevi.* III 217.

[2] „Origo vero animarum unde sit, solius Dei cognitioni relinquendum est." *De animae ratione* c. 13. *PL* 101, 645 B; Jaffé, *Mon. Alcuiniana* 781.

[3] *PL l. c.* 104, 168 D; *Epp. Kar. aevi* III 217. Cf. Isidor., *Sent.* I 12. *PL l. c.* 83, 562 B.

illustrieren. Auch darin bedarf die Darstellung Ahners (52) einer Korrektur, daß er meint, Agobard habe mit Unrecht bei Fredegis den Präexistenzianismus gesucht. Denn diese Theorie ist eben damit gegeben, daß Fredegis im Gegensatz zum Kreatianismus von einem Herankommen der bereits geschaffenen Seele an den Leib spricht.

In einem anderen Punkte ist dagegen das Urteil Ahners (53) ohne Zweifel richtig, nämlich dort, wo er gegen eine versuchte Identifizierung des Nichts bei Fredegisus mit dem göttlichen Sein und gegen einen damit gegebenen Pantheismus Stellung nimmt. Unter dieser Voraussetzung waren Heinrich Ritter[1] und im Anschluß an ihn Albert Stöckl[2] geneigt, in dem Nachfolger Alkuins in Tours einen Vorläufer des Hofphilosophen Karls des Kahlen, Johannes Eriugena, zu sehen. Wenn Ahner freilich meint, schon damit, daß Fredegisus die Seelen von Gott erschaffen werden läßt, sei der Gedanke, daß sie aus der Substanz Gottes hervorgehen, ausgeschlossen, so bildet das System des Eriugena, welcher Schöpfungstheismus und Pantheismus, Welttranszendenz und Immanenz Gottes, in allerdings wunderlicher Weise miteinander zu vereinbaren sucht, einen schlagenden Gegenbeweis. Dagegen hat Ahner gezeigt, daß die Stelle Agobards, welche dem Schlusse auf die pantheistische Denkweise des Fredegisus zur Grundlage diente, diese Bedeutung nicht habe. Agobard führt nämlich als die Überzeugung kirchlicher Lehrer an: „animam non esse partem divinae substantiae vel naturae, nec esse prius quam corpori misceatur etc.," einen Passus, den er wortwörtlich Isidor von Sevilla entlehnt, der zunächst lediglich gegen die Präexistenzlehre zeugen soll, und in dem nur der Vollständigkeit des Zitates wegen auch solche Irrtümer berührt werden, die im Streite Agobards mit Fredegis nicht in Frage kommen.

Geht es nun auch nicht an, bei Fredegis den ersten Ansatz zu einer pantheistischen Denkrichtung zu suchen, so darf er doch in anderer Beziehung tatsächlich als Vorläufer des Eriugena genommen werden, nämlich in der positiven Bewertung des Negativen.

[1] *Geschichte der Philosophie* (Hamburg 1844) VII 109.

[2] *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Mainz 1864) I 22 und Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* IV² 1943.

Aber freilich steht er hierin nicht allein. Denn wie er selbst das Nichts und die Finsternis als Realitäten betrachtete, so hatte es vor ihm bereits jener Grieche bezüglich des Todes getan, den dieser als Empfänger des Preises der Erlösung dachte. In diesem Zusammenhange ist es vielleicht kein Zufall, daß Fredegis im Verein mit jenem Griechen am Hofe Karls des Großen lehrte, und daß ein Grieche der Hofschule Karls und der hauptsächlich von griechischer Literatur beeinflußte Philosoph Karls des Kahlen gedankliche Einklänge aufweisen.

Wie oben bemerkt, war des Fredegisus Schrift an alle Gläubigen, insbesondere aber an den Hof Karls des Großen gerichtet. Aus einem Briefe Karls selbst können wir nun den Schluß ziehen, daß sie sich keines durchschlagenden Erfolges zu erfreuen hatte. Zu St. Denis lebte als Rekluse ein Ire namens Dungal[1], der wegen seiner Gelehrsamkeit hohes Ansehen genoß und nach dem Tode Alkuins von Karl mehrfach in wissenschaftlichen Dingen zu Rate gezogen wurde. An ihn, den „Erforscher und Freund der Weisheit", wie er einmal genannt wird, wandte sich Karl, um ein letztes Wort über die von Fredegisus behandelten Fragen zu vernehmen. Er schickt ihm das Elaborat des letzteren „de substantia nihili et tenebrarum" zu mit dem bestimmten Verlangen, daß Dungal untersuche, ob die darin ausgesprochenen Ansichten richtig seien oder Merkmale des Irrtums an sich tragen. Er wünscht aber ausdrücklich, daß Dungal, der sich auch als Dichter betätigte, alle allegorischen und figürlichen Wendungen beiseite lasse und sich auf die nackte Rede und den nackten Buchstaben einschränke, der den nackten Sachverhalt angebe[2].

Leider scheint sich der Schiedspruch des weisen Iren nicht erhalten zu haben. Dagegen können wir aus einem Literaturdenkmal aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, das sein Herausgeber dem gelehrtesten Iren dieser Periode, Johannes Skottus Eriugena, zuschreiben möchte, den Nachweis liefern, daß die Folgezeit über

[1] Über ihn handelt zuletzt Manitius, *a. a. O.* 370 ff., 461.

[2] Sententias sive rationes quas tibi dirigimus de substantia nihili et tenebrarum, diligenter ac studiose explorare te volumus et utrumque rectae ac verae sint an aliqua falsitate notabiles, nobis significare stude. Nihil tamen allegorice aut figurate adtendas, sed nudum sermonem nudamque litteram rem nudam significantem. *MG Epp.* IV 551; vgl. Manitius, *a. a. O.* 461.

den mißglückten Realisierungsversuch des Nichts durch Fredegisus zur Tagesordnung übergegangen ist. Schon Boetius hatte sich nämlich in seinem *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* gelegentlich der Darlegung des Begriffes Natur über das Nichts ausgesprochen. „Auch das Nichts," sagt er mit Worten, die sich genau bei Fredegis wiederfinden, „bezeichnet etwas, aber," fährt er fort, „keine Natur. Denn nicht, daß etwas sei, bezeichnet es, sondern vielmehr das Nichtsein" [1].

Zu dieser Stelle gibt nun der erwähnte Glossator von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die folgende Erläuterung. Das Nichts, meint er, bezeichnet die Beraubung der ganzen Natur, ist aber nicht etwas im Sinne des wirklichen Seins. Deshalb habe Boetius seiner Definition der Natur natura est eorum, quae cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt — ausdrücklich das „quae cum sint" hinzugefügt. Denn der Name Nichts habe zwar einen Sinn, nämlich die Negation des ganzen Seins. Aber das Nichts könne für sich und von sich nicht im realen Sinn ausgesagt werden, weil es keine Realität („Substanz") sei. Und wie die Finsternis die Abwesenheit des Lichts, das Stillschweigen die Abwesenheit einer Stimme bezeichne, so auch das Nichts die Abwesenheit eines Seins überhaupt [2].

So wenig belangreich auch diese Erörterungen sein mögen, sie entbehren nicht des Interesses. Sie enthalten ein lehrreiches Beispiel dafür, wie das frühe Mittelalter von sehr verschiedenen Impulsen aus immer wieder auf den gleichen Gegenstand zurückkam, um so allmählich mühsam und schwankend das unentbehrlichste philosophische Begriffsmaterial herauszuarbeiten.

Fredegisus aber, der in kindlicher Naivität Nichts = Sein setzte,

---

[1] Etiam ipsum nihil significat aliquid, sed non naturam. Neque enim quod sit aliquid sed potius non esse significat. Boetius, *Liber de persona etc.* c. 1, *PL* 64, 1341 C.

[2] Nihil privationem totius naturae significat non tamen aliquid secundum substantiam. In deffinitione ergo naturae additum est, „quae cum sint" quia hoc nomen quod est nihil quendam habet intellectum, scilicet negationem omnis substantiae. Sed ipsum per se et de se substantialiter dici non potest, quia non est substantia; et sicut tenebrae absentiam lucis, silentium absentiam vocis significat, ita nihil quoque absentiam totius substantiae designat. E. K. Rand, *Johannes Scottus* (Münster 1906) 59 f (*Quellen und Untersuchungen z. lat. Philologie des Mittelalters* hg. v. L. Traube I 2).

mag sich mit seinem um ein Jahrtausend späteren und berühmteren Parteigänger Hegel trösten, wenn er sagt: „Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst Gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist“ [1].

3. Candidus.

In der Einflußsphäre der alkuinschen Schule befanden sich zwei Träger des Namens Candidus. Der eine derselben ist identisch mit dem Angelsachsen Wizo, welcher mit Alkuin nach Frankreich kam. Der andere, Candidus von Fulda, hieß mit seinem eigentlichen Namen Bruun. Er hatte seine erste Ausbildung in Fulda erhalten, war aber später von Abt Ratger (802—817) zu Einhard an den Hof Karls des Großen gesandt worden, wo er sich wahrscheinlich in den Künsten vervollkommnete. Denn er war Maler und schmückte als solcher die Apsis, in welche 819 die Gebeine des hl. Bonifatius übertragen wurden, mit Gemälden. Aber gleichzeitig pflegte er auch die Wissenschaft und ersetzte 822 Hrabanus Maurus, der in diesem Jahre die Leitung des Klosters als Abt übernahm, an der Klosterschule zu Fulda. Da er auch sonst auf theologischem, historischem und poetischem Gebiete schriftstellerisch tätig war, wird ihm zumeist ein spekulativer Traktat zugeschrieben, der nur unter dem Namen Candidus überliefert ist. Auf diese *Dicta Candidi* hatte zuerst der Mauriner Du Cange aufmerksam gemacht, der Fürstabt Frobenius Forster hatte sie erstmals, aber unvollständig publiziert (*Opera Alcuini* II 596, ein Abdruck *PL* 101, 1359 sq.). B. Hauréau (*Hist. de la phil. scol.*, Paris 1872, I 134 sqq.) gab sie vollständig heraus, und im Umfange der forsterschen Publikation und mit verbessertem Texte neuerdings Th. Richter [2]. Als vermeintliches ineditum erfuhr dann der erste Abschnitt der *Dicta Candidi* noch eine Neuausgabe in den Mon. Germ., *Epistolae Karolini aevi* III 615 sq., und zwar nach dem bisher bei der Publikation dieses Stückes unberück-

[1] Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*[2] (Heidelberg 1827) 101. Voraus geht die Identifizierung des „reinen Seins“ mit dem Nichts.

[2] *Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Großen, und die ihren gemeinsamen Namen „Candidus“ tragenden Schriften;* Programm des städt. Realgymn. zu Leipzig 1890, 34 f.

sichtigt gebliebenen Cod. Wirciburg. Theol. Fol. 56 s. IX. Die Handschrift enthält die Dicta in Briefform und ermöglicht es auf Grund der in ihr anzutreffenden Anrede und des persönlich gehaltenen Schlußpassus die oben ausgesprochene Vermutung zur Gewißheit zu erheben, daß unter dem Verfasser Candidus nur jener von Fulda verstanden werden darf[1].

Die einzelnen Dicta, von denen dahingestellt sein mag, ob sie von Candidus selbst redigiert oder teilweise wenigstens von seinen Schülern aufgezeichnet wurden, sind aphoristisch, ohne logisches Band, aneinandergereiht. Am meisten Interesse verdient wohl der Versuch eines Gottesbeweises[2].

Die Gottebenbildlichkeit der Seele oder des inneren Menschen sieht Candidus in einem Doppelten, nämlich in ihrem Verhältnis zum Leibe und in ihren inneren Vorgängen. Wie nämlich Gott jene Kraft (vis) ist, durch die alles Bestand hat, geleitet und zusammengehalten wird, so hat die Seele die Aufgabe, zu beleben, zu leiten, zusammenzuhalten die durch die Säfte befeuchtete lehmige Masse des Leibes, damit sie nicht vertrockne und sich auflöse. Aber wie wenn er Grund hätte seinen Vergleich vor einer pantheistischen Ausbeutung zu schützen, bemerkt er, er verstehe unter dem All jene Gesamtheit der Dinge, die das Ganze ausmacht, das ein anderes ist als Gott, welcher es gemacht hat und der selbst nicht gemacht ist.

In ihren inneren Lebensvorgängen ist die Seele ein Bild der Trinität. Denn gleichwie die drei Personen der Gottheit eins sind, so bildet auch die Seele eine Einheit, die nur beziehungsweise verschiedene Namen erhält. Denn Seele (*anima*) heißt sie als das Ganze, was am Menschen lebt, Geist (*mens*) als immanentes Wirkensprinzip, Sinn (*sensus*) mit Rücksicht auf ihre Dienstleistungen. In besonderer Weise spiegelt nun der Geist das trinitarische Verhältnis Gottes wieder. Candidus demonstriert dies an dem Satz: „Mens scire gignit et amat scire, quod scit.“ Der Geist, der das

[1] Vgl. J. A. Endres, *Zum dritten Band der Epistolae Karolini aevi* in: *Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichte* (Hannover und Leipzig 1906) Bd. 31, 711 ff.

[2] Über diesen vgl. auch G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zur Hochscholastik* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* VI 3) (Münster 1907) 18 f.

Wissen erzeugt, erinnert an den Vater, das erzeugte Wissen an den Sohn, die Liebe zum Wissen an den hl. Geist[1].

Das zweite Diktum hat den Titel *De decem Kathegoriis Augustini,* offenbar mit Rücksicht auf die augustinische Schrift: *De Trinitate* V, 1[2]. Sein Inhalt besagt indes lediglich, daß nur die Substanz von Gott in positiver Weise ausgesagt werde, die Akzidenzien dagegen nur vermittels einer Negation, wie: Gott sei *sine quantitate magnus.*

Das folgende Diktum ist beachtenswert als Beispiel für den damaligen Schulbetrieb der Dialektik. Bereits bei Fredegis können wir die Wahrnehmung machen, daß er den Begriff der Wahrheit zu kleinen dialektischen Manövern verwendet, wenn er fragt, ob Gott und die Wahrheit verschiedene Dinge seien, so daß Gott die Wahrheit nicht wäre. Agobard hatte ihm erwidert, daß der Begriff der Wahrheit auch für das Außergöttliche gelte, ohne daß deshalb Gott aufhöre, die Wahrheit zu sein[3].

Es braucht nicht angenommen zu werden, daß derartige Fragen ohne alles ernstliche Interesse gestellt wurden. Sie ergaben sich in der Zeit der Kindheit der mittelalterlichen Spekulation innerhalb der Mauern der Schule aus der herrschenden realistischen Denkweise, dergemäß ein Gegenstand nur wahr sein kann durch die Wahrheit selbst. Die Wahrheit selbst ist nun aber für den christlichen Platonismus nicht eine Realität für sich, sondern sie ist identisch mit Gott. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Frage des Fredegisus verständlich, ohne daß man sie, wie Agobard einfließen läßt, für einen Scherz zu nehmen braucht. Ebenso verhält es sich auch mit dem Fragepunkte im dritten Diktum des Candidus: „Si possit verum esse sine veritate," ob z. B. der Körper wahr sei. Da der Körper nur für Körperliches empfänglich ist, so könnte er nur wahr sein, wenn auch die Wahrheit selbst,

---

[1] In diesem Zusammenhange gebraucht Candidus für die drei göttlichen Personen die Formeln *ex quo, qui ex eo, quo,* welche lebhaft an andere formelhafte Bezeichnungen in einer alkuinschen *Invocatio ad ss. Trinitatem* erinnern. *PL* 101, 54 sq. [2] *PL* 42, 912.

[3] „Deinde interrogastis nos, utrum aliud sit Deus, aliud veritas, ita ut Deus ipse veritas non sit." Agobardus, *Contra obiectiones Fredegisi abb.,* c. 15, *PL* 104, 169 A; *Epp. Karol. aevi* III 217.

und, da sie Gott ist, auch Gott körperlich wäre. Umgekehrt ist aber nur das Unsterbliche wahr, also kann der vergängliche Körper nicht wahr sein[1]. — Dieses das Resultat des Candidus, zu dem er nicht ohne einige logische Verrenkungen gelangt.

Das vierte Diktum bringt den Gedanken zum Ausdruck, daß Gott nicht der Zeit, sondern dem Vorrange seines Seins nach (*non secundum tempus, sed secundum excellentiam*) allen Zeiten vorangeht.

Einige weitere Dikta stellen nur aphoristische Exzerpte über die Kategorien Substanz, Ort, Zeit aus den landläufigen Schulkompendien dar. Im neunten Diktum ist gesagt, daß der Mensch zu der Selbst- und Gotteserkenntnis berufen sei. Die Gotteserkenntnis ist aber das ewige Leben (Joh. 17, 3). Das zehnte Diktum führt mit ähnlichen Gedanken wie das erste aus, daß Gott der Dreieinige am leichtesten durch die Gottebenbildlichkeit der Seele erkannt werde. Von hier springt das elfte Diktum zu dem Beweise über, daß die Seele nicht räumlich (*inlocalis*) sei. Den Beweis führt Candidus, indem er mit augustinischen Begriffen in der Seele das *esse, nosse, amare* und *memoria, consilium, voluntas* unterscheidet und von ihnen behauptet, daß sie weder körperlich seien noch von einem körperlichen Behältnisse wie einem Schlauch, Sack usw. eingeschlossen werden können. Deshalb kann auch die Seele als das eine, aus jenen Faktoren konstituierte Wesen nicht körperlich und räumlich sein.

Das letzte Diktum trägt die Überschrift: „Quo argumento colligendum sit Deum esse." Es ist der erste schüchterne Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter. Candidus unterscheidet eine dreifache Stufenfolge von Wesen im Bereiche der Wirklichkeit, die einander an Macht und Güte überragen, bloß seiende wie der Stein, lebende wie das Tier, erkennende wie der Mensch. „Nun

[1] „Potestne aliquid verum esse sine veritate? Estne corpus verum an non? Si verum est, veritate verum est. Ergo corpus veritatis capax est. Potestne corpus aliud aliquid capere praeter corpus? Si corpus veritatis capax est, ergo veritas corpus est. Deus veritas est, ergo Deus corpus est. — Nihil verum nisi immortale, nec capit veritatem, nisi quod verum est. Corpus igitur non est immortale, ac perinde nec verum; ergo non est capax veritatis. Si corpus non capit veritatem, ergo veritas non est corpus." B. Hauréau, *Histoire de la philos. scolast.* I (Paris 1872) 135.

frage sich der Mensch," sagt Candidus, „der deshalb besser und mächtiger ist als die übrigen Dinge, weil er erkennt, ob er allmächtig ist, das ist, alles, was er will, machen kann." Weil er nun leicht, z. B. nur in bezug auf die Erhaltung und Gesundheit seines Leibes finden kann, daß er es nicht ist, so möge er wissen, daß es eine höhere und bessere Macht gebe, als er ist, und er möge nicht zweifeln, daß diese allvermögende Macht, die alles, was lebt und erkennt, beherrscht, Gott sei [1].

Der Beweis leidet an einem doppelten Mangel: einmal daran, daß aus dem Vorhandensein eines Höheren, als der Mensch ist, bereits auf das Dasein Gottes geschlossen wird, sodann daran, daß der Begriff der Allmacht in ontologischer Weise vorausgesetzt wird. Dieser Umstand begründet eine Verwandtschaft zwischen dem ersten versuchten Anlauf zum Gottesbeweise im neunten Jahrhundert und der zwei Jahrhunderte später mit Siegesbewußtsein vollbrachten Tat des hl. Anselmus.

4. Ermenrich von Ellwangen.

Aus der Schule Fuldas, solange sie noch unter der Leitung des Hrab. Maurus stand, ging hervor Ermenrich (Hermanrich) von Ellwangen († 874 als Bischof von Passau), welcher um 850 ein langes didaktisches Schreiben an Abt Grimold von St. Gallen richtete [2]. Es ist eine Art Kompendium des damaligen Schulwissens und durchgehends in kompilatorischer Weise hergestellt. In den spärlichen Stellen, die das philosophische Gebiet streifen,

[1] „Igitur quia, sicut hac argumentatione colligitur, id inter res cunctas praecellit, quod intelligit, homo qui intelligit intellectum suum, conetur intelligere et ipsius intellectus potentiam examinare, quaeratque si ipse, qui ob hoc melior et potentior est ceteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est, quaecunque vult facere, possit. Quod si invenerit, sicut utique si quaerit invenire poterit, se non omnia, quae vult, posse, hoc est non ubi et in quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi coniunctum in bona valetudine vigens semper administrare ac regere, sed non potest), sciat ergo sibi superiorem melioremque possidere potentiam, quae illum in hoc regimine corporis, quamdiu vult, permanere permittit, et quando vult, dimittere facit, et ipsam potentiam omnipotentem omnibus, quae vivunt et intelligunt, dominantem, Deum esse non dubitet." B. Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique* I (Paris 1872) 137.

[2] Ermenrici *Epistola ad Grimoldum archicapellanum*, *MG Epp.* V 536 ss. Eine Inhaltsangabe bei Manitius *a. a. O.* 493 f.

II. Fulbert von Chartres als Freund der freien Künste.

Fulbert von Chartres ist der letzte angesehene Scholastiker, welcher von der zu Anfang des 11. Jahrhunderts einsetzenden Parteispaltung der Dialektiker und Antidialektiker noch nicht berührt wurde.

Um das Jahr 960 in Italien, vielleicht in Rom, aus niedrigem Stande hervorgegangen, saß er in den 80er Jahren zu den Füßen Gerberts in Reims. Dann zog er nach Chartres, wo er 1004 das Amt eines Kanzlers bekleidet haben muß, nachdem er bereits einige Jahre vorher als Magister die Schule geleitet hatte. Nicht ohne die Gunst seines königlichen Freundes und ehemaligen Schulgenossen von Reims, Robert, bestieg er Ende 1006 den Bischofsstuhl von Chartres. Seine Kathedralschule war die berühmteste der Zeit. Von allen Seiten her strömten ihr Schüler zu, die in der Folge ringsum in Frankreich, ja bis im fernen Ungarn als Pioniere des Wissens wirkten. Auch als Bischof setzte Fulbert seine Lehrtätigkeit fort. Er hatte in solchem Maße wissenschaftliches Streben und Priesterwürde miteinander zu vereinigen gewußt, daß es bei seinem Tode 1028 schien, als sollten mit ihm beide in Frankreich zu Grabe gehen [1].

Schriften, welche seine wissenschaftliche Richtung genauer kennzeichnen würden, hat er nicht hinterlassen. Dagegen ermöglichen seine zahlreichen Briefe und die Zeugnisse seiner Schüler einen Einblick in seine Geistesart. Von jener gegensätzlichen Strömung zur weltlichen Wissenschaft, welche noch zu seinen

[1] (Fulbertus) Carnotensis, episcopus, in sanctitate laudabilis, in sapientia mirabilis, in cuius morte studium philosophiae in Francia periit et gloria sacerdotum pene cecidit. *Odilonis Clun. abb. vita*, c. XI, *PL* 142, 906 C.

Lebzeiten einzelne Anhänger der sich ankündigenden kirchlichen Reform zu ergreifen begann, entdecken wir bei ihm noch keine Spur. *Tu divina, tu humana excolebas dogmata*, sagt von ihm Adelman von Lüttich, einer seiner Schüler[1]. Er kennt nicht jene aszetische Härte, welche einzelne Reformatoren aus dem Mönchstande den Gebrechen der Zeit zur Sühne, Abwehr und Heilung entgegensetzen. Ein humaner, ja humanistischer Zug geht durch sein Wesen. Einem seiner bevorzugten Schüler, Hildegar, der nun selbst einer Schule vorstand, legt er ans Herz, sich um Lesung, Gebet und Unterricht seiner Schüler mit allem Eifer anzunehmen und hierbei der Seele und dem Leibe zugleich Rechnung zu tragen, „damit nicht," fügt er hinzu, „wegen der Erschlaffung des letzteren auch die Spannkraft der ersteren nachlasse"[2]. Es sind kleine, aber immerhin bemerkenswerte Züge, welche die Hochschätzung Fulberts für die Wissenschaft und das Kolorit dieser Wissenschaft verraten, wenn er bei seinen Schülern den Namen „Sokrates" trägt und wenn er den Abt Abbo von Fleury durch die Prädikate auszeichnet: „o sacer abba et o magne philosophe"[3].

So kamen die freien Künste unter Fulbert an der Schule von Chartres zu ihrem Rechte. Eine Eigentümlichkeit dieser Schule war, daß an ihr auch die Medizin, und zwar nicht in untergeordneter Weise, gepflegt wurde[4]. Das Gleiche war auch in der Schule Gerberts geschehen.

Über das Programm der dialektischen Studien zu Chartres enthält eine Handschrift der dortigen Bibliothek (Nr. 100) aus dem 11. Jahrhundert einen willkommenen Aufschluß. Clerval nennt sie „das philosophische Handbuch der Schüler von Chartres" und meint, daß sie Fulbert selbst noch benutzt haben kann[5]. Es be-

[1] A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge* (Chartres 1895) 59.

[2] Lectioni, orationi et eruditioni fratrum operam tuam cum alacritate divide, animae simul et corporis curam gerens, ne propter secundi lassitudinem primae vigor evanescat. *Epist.* 63, *PL* 141, 231 D.

[3] *Epist.* 2, *PL* 141, 190 B. Es kommt indes auch in Betracht, daß philosophus vielfach schlechthin magister, scholasticus bedeutet. Vgl. H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie* (München 1912) 209 *(Abhandl. d. K. B. Ak. d. WW, Philos.-philol. u. hist. Kl.* XXVII, 1 u. 2).

[4] Ein Beleg für die ärztliche Wirksamkeit Fulberts ist *Epist.* 4, *PL* 141, 195 s. [5] Clerval *a. a. O.* 117.

gegnet uns hier ganz die gleiche Schulliteratur, welche in der vorausgehenden Periode bereits bekannt gewesen war. Eine Bereicherung ist nur insoforn eingetreten, als auch Gerberts *De rationali et ratione uti* allem Anschein nach als dialektisches Übungsstück Aufnahme gefunden hat. Auch sind darin 21 Verse Fulberts über das Verhältnis von Rhetorik und Dialektik aufgeführt [1]. Innerhalb der Grenzen dieses Lehrstoffes bewegte sich, so dürfen wir mit Grund annehmen, die Unterweisung Fulberts in der Dialektik. Sie war wesentlich formaler Art. Nur einmal schimmert in einem seiner Briefe die Spur eines darüber hinausgreifenden systematischen Gedankenaufbaues durch. Eben jenem Abte Abbo von Fleury, den er als „magnus philosophus" anredet, wünscht er als Höchstes die Teilnahme an der „Überwesenheit der Gottheit", da er von den darunter liegenden „philosophischen Wesenheiten" das, was als seiend gelte, doch bereits besitze und das Nichtseiende geringschätze [2]. Diese Äußerung genügt, um eine Verwandtschaft seiner Denkweise mit der des Pseudo-Areopagiten herauszufühlen. Sie reicht aber nicht dazu aus, um auf seine Beziehung zu dem einflußreichsten Anhänger der neuplatonischen Denkrichtung in der Frühscholastik, Scottus Eriugena, welcher alsbald in der Schule Fulberts eine Rolle spielen wird, Schlüsse zu ziehen. Indes können wir mit aller Bestimmtheit behaupten, daß ihn mit jenem keine Gedankengemeinschaft verbindet.

Darüber belehrt uns ein anderer von den Briefen Fulberts, der ausführlichste und wertvollste zugleich. Wertvoll ist er besonders deshalb, weil er die geschichtliche Stellung Fulberts nach zwei Seiten hin, nach Vergangenheit und Zukunft, beleuchtet. Er bekundet das Verhältnis Fulberts zu den Mysterien des Glaubens, namentlich zur Gotteserkenntnis und zur Abendmahlslehre. Darnach zeigt Fulbert keine Neigung, dem kühnen Neuplatoniker bei

---

[1] Clerval *a. a. O.* 115.

[2] Nam cum illa, quae dicuntur esse, victor animo teneas, cum illa, quae non esse forsitan vilipendas, quid ego conferre possim, quod aut non habeas aut non habere contemnas? Sed quoniam philosophicis essentiis magnum quiddam superest, atque ex his, quae non esse dicuntur, quaedam perpetua fiunt ideoque sapientibus aliquando grata sunt, recipe quaeso, quod ab utroque tibi lectum offero. Denique, ut participando superessentiam deitatis dominus fias etc. *Epist.* 2, *PL* 141, 190 B.

seinem jede Erkenntnisschranke überflügelnden Gedankenfluge zu folgen. „Denn während unser Geist voreilig sich über sich selbst hinaus bis zu dem unnahbaren Anblick der Geheimnisse Gottes emporzuschwingen trachtet, prallt er an der Schranke seines Unvermögens ab und vermag, in dem engen Kreise seiner Unwissenheit festgebannt, weder zu erfassen, was über ihm ist, noch zu würdigen, was in ihm ist“ [1]. Die Weltweisheit besteche zwar nach außen durch glänzende Worte, entbehre aber innerlich der Weisheit der Tugend; sie sei dazu verurteilt, immer zu forschen, nie zu finden, da die Tiefen der Geheimnisse Gottes sich nicht menschlicher Forschung, sondern nur den Augen des Glaubens enthüllen. Fulbert rät daher, der menschliche Geist möge vor dem Unbegreifbaren in Ehrfurcht die Augen seiner irreführenden Untersuchungen schließen und nicht das Vergängliche zum Maßstabe des Unvergänglichen machen, damit er nicht, indem er in blindem Suchen an verschlossene Tore pocht und verdeckte Tiefen übersieht, in seinen eigenen Aufstellungen sich verfangend und seinem blinden Sinne folgend, in den Abgrund des Irrtums stürze [2]. Er mahnt seine Schüler aufs eindringlichste, den Spuren der Väter zu folgen, um nicht auf Abwege und neue irreführende Bahnen zu geraten [3]. Von einer rationalistischen Anwandlung ist somit bei Fulbert nicht die Rede. Ganz besonders gilt dies in Rücksicht auf die Lehre vom heiligen Abendmahl. Er urteilt von diesem Sakramente, es sei „non disputandum, sed metuendum“ [4],

[1] Dum mens nostra ultra se praecipitanter erigere usque ad inaccessibilem secretorum dei visionem appetit, infirmitatis suae obstaculo reverberata et intra ignorantiae suae angustias coarctata nec quod ultra se est, valet comprehendere, nec quod intra se est, aestimare. *Epist.* 5, *PL* 141, 196 C.

[2] Porro mundi sapientia exterius eloquentia nitens, intus vacua a virtutis sapientia manet, semper enim quaerit et nunquam invenit, quia profunda mysteriorum dei non humanae disputationi, sed fidei oculis revelantur . . . Ergo mens humana . . . ad hoc, quod comprehendere non valet, reverenter erroneae disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus, nec incorruptibilia ex corruptibilibus metiri praesumat, ne, dum caeca disputatione clausa pulsat, operta non videt, propriis definitionibus captivata et caecum sensum sequens in erroris praecipitium cadat. *Ib.*, *PL* 141, 196 s.

[3] *Adelmanni ad Berengarium epistola*, ed. Schmid (Braunschweig 1770) 3. Vgl. Prantl, *Gesch. d. Logik* II[1] 59. *Maxima bibl. vet. patrum* (Lugd.) 1677 XVIII 438 b. [4] *Ib.*, *PL* 141, 201 C.

und die Wesensverwandlung spricht er in so klaren Worten aus[1], daß man sich wundern muß, wie ihm je eine andere Meinung imputiert werden konnte[2]. Die Keime der berengarschen Doktrin werden demnach bei Fulbert vergeblich gesucht.

Fulberts Bedeutung beruht in der mündlichen Unterweisung einer großen Anzahl von Schülern. In seiner Geistesrichtung bleibt er durchaus den konservativen Theologen der Vergangenheit treu. In herkömmlicher Weise schätzt er die freien Künste als Vorbereitungsmittel zum theologischen Studium und zur kirchlichen Praxis. Aber die natürlichen Wissenschaften und der christliche Glaube sind sonst getrennte Gebiete. Es kommt ihm nicht in den Sinn, eine Brücke vom einen zum andern schlagen zu wollen. Die Vernunft hat auf dem höheren Glaubensgebiete nichts zu suchen. Hier gibt die Autorität den Ausschlag[3]. Diesen Standpunkt nehmen auch die konservativen Theologen der nächsten Folgezeit ein, während von anderer Seite der Versuch gemacht wird, der Vernunft einen weitreichenden Einfluß auf dem Glaubensgebiete einzuräumen.

Ähnliche Gedanken brauchten nur weiter ausgebaut und konkreter gefaßt und begründet zu werden, um zu jenem eigenartigen Skeptizismus gegenüber der Vernunftwissenschaft zu führen, dem nachmals Petrus Damiani Ausdruck verleiht.

[1] Terrena materies . . . in Christi substantiam commutatur; si creaturas, quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis valeat in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere. *Ib.*, *PL* 141, 203 C; 204 A.

[2] Hierher gehörige Autoren sind aufgeführt bei J. Schnitzer, *Berengar von Tours* (Stuttgart 1892) 226 [3].

[3] Vgl. Clerval 131; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII[e] siècle* (Paris 1909) 158.

III. Einseitige Dialektiker.

1. Die Dialektik im 11. Jahrhundert[1].

Als die Zeitverhältnisse im Verlaufe des 11. Jahrhunderts wieder einen Aufschwung des geistigen Lebens ermöglichten, war es natürlich, daß sich derselbe zunächst auf jenem Gebiete zeigte, welches seit dem Beginne des Mittelalters aller höheren Bildung zugrunde lag, in den freien Künsten. Während aber bisher diese letzteren fast ausschließlich in den Klöstern und an den Domstiften eine Freistätte gefunden hatten, womit sich wie von selbst die Beziehung zum theologischen Gebiete, eine propädeutische Hinordnung auf die praktisch religiösen, insbesondere liturgischen Zwecke und das Schriftstudium ergab, trat hierin jetzt allmählich eine Änderung ein. Schon seit geraumer Zeit waren in Italien Laien oder Kleriker niedriger Grade auf eigene Faust als Lehrer aufgetreten und hatten sich mit Erfolg der Verbreitung einer auf den freien Künsten beruhenden Bildung angenommen. Mochten sie auch manchem ihrer Schüler den Zugang zum geistlichen Stande ebnen, so war dies doch nicht ihre ausschließliche Absicht. Wie sie selbst in ihrer Lehrtätigkeit eine gesicherte, angesehene und einträgliche Lebensstellung innehatten, so konnten auch ihre Schüler teils in der gleichen Lebensaufgabe, teils in den Kanzleien der Großen, teils auf dem juristischen Forum ein Fortkommen finden, das einst ausschließlich an den Besitz einer Weihe oder an die Erlangung eines kirchlichen Amtes gebunden war. Von einigen der besten Männer der Zeit ist bekannt, daß sie ursprünglich in der Laufbahn eines Grammatikers, Dialektikers oder Rechts-

[1] Vgl. jetzt auch J. de. Ghellinck, S. J., *Dialectique et dogme aux X^e — XII^e siècles*, in: *Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet* (Münster 1913) 79 ff.

gelehrten gestanden waren, so von einem Petrus Damiani, Lanfrank, Anselm von Aosta.

Hiermit war ein mehr weltlich gerichteter Wissenschaftsbetrieb von selbst gegeben, welcher bald in Lektüre, Studium und Nachahmung der schönen Literatur des Altertums, bald in dem juristischen oder, wie es tatsächlich auch der Fall war, in dem medizinischen Fache sein letztes Ziel ersah. Dieser selbständige Betrieb weltlicher Wissenszweige wie überhaupt das Aufblühen der propädeutischen Disziplinen konnte leicht einen Rückschlag auf die Theologie ausüben. Mehr als ein Beispiel literarischer Bekehrung in jener Periode redet eine deutliche Sprache über den nachwirkenden Einfluß und eine andauernde Anhänglichkeit, welche namentlich das Trivium bei Klerikern und Mönchen sich erworben hatte, und zwar auf Kosten des theologischen Studiums. In Italien, wo der Laienunterricht und das Laienstudium eine bemerkenswerte Rolle spielte, scheint überhaupt bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts hinaus der theologische Betrieb mit der Pflege der freien Künste nicht gleichen Schritt gehalten zu haben [1]. Hingegen vernehmen wir in Deutschland die Klage über die Abnahme des theologischen Studiums, über eine Pflege der Trivialfächer, bei der man die Theologie vergaß [2].

Indes eine noch viel belangreichere Begleiterscheinung trat in jener ganzen Entwicklung zu Tage. Die bevorzugte Pflege der Dialektik gestattete allmählich der Vernunft, eine selbstbewußte und selbstvertrauende Rolle zu spielen. Indem die Vernunft sich in diese Rolle hineinlebte, begann sie dort, wo sie das theologische Gebiet betrat, sich das „ius magisterii“ anzumaßen [3]. Es gab allmählich so eingefleischte Dialektiker, daß sie nur mehr einen

[1] Vgl. Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis* (Berlin 1845) 15 und 21.

[2] Fere omne litterale defecit studium, solumque avaritiae, invidiae et contentionis remansit exercitium. Nam et si qui sunt, qui sub scholari ferula Grammaticae et Dialecticae studiis imbuuntur, haec sibi sufficere arbitrantes, divinae paginae obliviscuntur. Williram von Ebersberg im Prolog zu seiner Paraphrase des Hohen Liedes, *Österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theologie* 3 (1864) 96.

[3] Vgl. Petrus Damiani, Opusc. 36 *De divina omnipotentia* etc. c. 5 *PL* 145, 603 D

Maßstab in der Beurteilung der Offenbarungslehre gelten lassen wollten, nämlich den der Dialektik [1]. So wuchs eine eigene, bisher unbekannte Art von Literatentum heran, über dessen Existenz wir nicht im Zweifel sein können. Zwar hat die Zeit, wohl in gerechter Würdigung ihrer Geistesprodukte, kaum die eine und andere Spur von diesen letzteren bis auf uns vererbt. Vielleicht bestand auch ihr Wirken mehr in mündlichem Vortrag als schriftstellerischer Tätigkeit. Desungeachtet dürfen wir ihren Einfluß auf die Zeitgenossen nicht unterschätzen. Sonst hätten ernste und bedeutende Männer sicher nicht Veranlassung genommen, sich in ihren Schriften gleichsam auf Schritt und Tritt gegen sie zu wenden.

Das eigentümliche Auftreten dieser Dialektiker erinnert in manchen Punkten an die alte Sophistik. Zu der Kleinlichkeit und geringen Bedeutung der sie beschäftigenden Fragen stand der Nachdruck, den sie auf diese legten, der Wert, den sie ihnen beimaßen, der selbstbewußte Ton, mit dem sie deklamierten, in umgekehrtem Verhältnisse. Die Rolle, welche dereinst in der Sophistik ein übermütiger Subjektivismus und Skeptizismus gegen die Vernunfterkenntnis spielte, übernahm bei ihnen der Rationalismus gegenüber einem tausendjährigen religiösen Glauben. Der dialektische Streit um des Streites willen scheint für manchen von ihnen ein Lebenselement gewesen zu sein und der höchste Triumph, einfache Gemüter, wie Petrus Damiani sich ausdrückt, in die Schlingen ihrer Fangschlüsse zu ziehen.

Ein ziemlich deutliches Bild von der Eigenart dieser grammatici, rhetores, dialectici, sophistae, philosophi oder wie sie immer heißen mochten, ist uns in den Schriften eines Petrus Damiani überliefert, an dessen Richtigkeit wir deshalb noch nicht zu zweifeln brauchen, weil Damianis eigene Stellung zu den freien Künsten nicht von der rechten Mäßigung und Einsicht eingegeben war.

Das auf das Äußerliche, rein Formelle gerichtete Interesse dieser „saeculares“ führt er einmal, nämlich am Eingange der in

[1] Dialecticos quosdam tam simplices inveni, ut omnia sacrae scripturae dicta iuxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent. Otloh, *Dialog. de tribus quaestionibus*, Prol., *PL* 146, 60 A.

Briefform gehaltenen Abhandlung „Über das wahre Glück und die Weisheit“ in der folgenden Weise vor: er wisse recht wohl, so meint er, wenn dieses Schreiben in ihre Hände komme, so werden sie ihr Auge alsbald scharf auf den Glanz der Sprache richten, sie werden untersuchen, ob die Disposition richtig durchgeführt sei, ob mehr das kunstmässig rhetorische Kolorit hindurchschimmere, oder ob das Thema mit Hilfe von Sätzen aus der hohen dialektischen Kunst durchgeführt sei, man frage überdies, ob kategorische oder vielmehr hypothetische Syllogismen zum Beweisverfahren herangezogen werden [1]. Es ist begreiflich, daß eine Geistesrichtung, die sich im rein Formellen, Äußerlichen, Kleinlichen verlor, zur Behandlung einer Materie von Bedeutung sich nicht emporzuschwingen vermochte. Als „scholaris infantiae naeniae“ [2] charakterisiert Damiani einmal die sie beschäftigenden Probleme. Diese Bezeichnung scheint um so zutreffender zu sein, als wir selbst den erhaltenen Proben sonst weiterblickender Geister, da wo sie sich im Geleise der gleichzeitigen Schulweisheit bewegen, kaum ein viel besseres Prädikat zubilligen können. Wie geringwertig erscheint Gerberts von Aurillac „De rationali et ratione uti“ und ungefähr noch ein Jahrhundert später Anselms „De grammatico“.

Mit dem tiefen Stande eines derartigen Wissenschaftsbetriebes bringt Williram von Ebersberg andere Erscheinungen in Zusammenhang, die herrschende Gewinnsucht, die Mißgunst und den Streit unter seinen Vertretern [3], Erscheinungen, die in anderweitigen Zeugnissen ihre Betsätigung finden. Auch ein Lanfrank war vor seinem Eintritte ins Kloster, da er noch als Wanderlehrer Frankreich und die Normandie durchzog, nicht nur dem Glanze des Ruhmes, sondern auch einer mehr greifbaren Aner-

[1] Non ignoro, frater, quia cum mea epistola saecularium manibus traditur, mox eloquentiae nitor curiose perquiritur; quam consequens sit dispositionis ordo, tractatur; utrum rhetoricae facultatis color eluceat, an sententias argumenta dialecticae subtilitatis involvant; quaeritur, etiam utrum categorici an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles astruant syllogismi. Petrus Damiani, Opusc. 58 *De vera felicitate ac sapientia*, Prol., *PL* 145, 831 A.

[2] *Id.*, Opusc. 36 *De div. omnipotentiâ etc.* c. 12, *PL* 145, 615 A.

[3] Vgl. oben S. 27, Anm. 2.

kennung seiner Tätigkeit nachgegangen [1]. Die herrschende Mißgunst (invidia) wird von Otloh von St. Emmeram in seinem *Dialogus de tribus quaestionibus* wiederholt hervorgehoben [2].

Einer besonderen Beliebtheit scheint sich bei manchen Dialektikern der Redestreit erfreut zu haben. Sichere Anzeichen sprechen dafür, daß sich die Wander- und Winkellehrer hierbei nicht stets auf dem Boden der freien Künste bewegten, daß sie den Streit mit Vorliebe auf das Glaubensgebiet hinüberspielten [3]. Hier war es dann nicht schwer, einfache Gemüter zu verwirren und in Verlegenheit zu bringen, um so weniger, als selbst die gewecktesten Geister der Zeit über das Verhältnis von Glauben und Wissen weder klare noch richtige Vorstellungen besaßen. Mochten die Dialektiker auch nicht von der Absicht geleitet sein, direkt gegen das Christentum anzukämpfen, so schmeichelte doch ihrer Eitelkeit, durch tadellos formulierte Syllogismen Schwierigkeiten zu verursachen und wenigstens auf den Widerspruch hinzuweisen, der zwischen ihren Voraussetzungen und Folgerungen und zwischen dem Glaubensgebiete bestand. So richteten sie ihre Schlüsse bald gegen mehr untergeordnete Punkte in Schrift und Glaube, bald kehrten sie dieselben gegen die Grunddogmen des Christentums. In der Art, wie Lanfrank die Stelle 1 Kor 1, 17: Non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare, non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi erklärt, schwebte ihm offenbar seine eigene Zeit vor. Denn die „sapientia verbi" deutet er auf die Dialektik und das syllogistische Beweisverfahren. Und offenbar brachte er

[1] *Chronicon Beccensis abbatiae*, *PL* 150, 642 C. Andere hierher gehörige Beispiele s. bei Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis* (Berlin 1845) 17.

[2] Otloh sagt von dem Dialoge: sine auctoris titulo volui proferre, ut si forte quispiam invidiae vel detractionis peste captus dicta huiusmodi rugosa ut solet fronte torvaque facie legendo adiret, nesciens quem operis huius auctorem persequeretur, invidendo vel detrahendo levius insaniret. Invidis namque et superbis pene erit evitabile, ut cuiusquam notae vilisque personae scripta vel dicta absque irrisione possint agnoscere. Er ersucht seinen Freund, dafür zu sorgen, daß nicht ad aedificationem humilium solummodo prolata invidorum et superborum fiant ludibria. *Dial. de trib. quaestionibus*, Prol., *PL* 146, 59 A.

[3] Damiani redet von sacrilegi dogmatis inductores: aliis quaestionum suarum tendiculas struunt; simpliciter gradientibus scandala frivolae inquisitionis obiciunt. Opusc. 36 *De divina omnipotentia* etc. c. 5, *PL* 145, 602 D.

das Beispiel, womit er zeigt, wie durch die Dialektik das Kreuz Christi zu nichte werde, nicht zu erfinden, sondern nur Dialektikern seiner Zeit aus dem Munde zu nehmen[1]. Wenn er an der gleichen Stelle seines Kommentars zum ersten Korintherbrief als weiteren Zielpunkt dialektischer Angriffe die Geburt der Jungfrau namhaft macht, so wird diese Nachricht durch Zeitgenossen bestätigt, welche den darauf bezüglichen Syllogismus der Dialektiker ausdrücklich erwähnen[2]. Der nämliche Gegenstand kehrt bei Lanfrank noch an einer anderen Stelle wieder und zwar in Verbindung mit der Menschwerdung und der Unsterblichkeit der Seele, wo allerdings die Bezugnahme auf die Zeit nicht direkt ausgesprochen ist, aber auch nicht völlig ausgeschlossen erscheint[3].

Daß indes die einseitige Betonung der Dialektik keineswegs nur stets dem einen Zwecke diente, schlichte gläubige Gemüter in Verlegenheit und Verwirrung zu bringen, sondern daß sie in der Tat zu einem weite Kreise berührenden und erregenden Konflikte mit der traditionellen Kirchenlehre führte, dafür ist, um

[1] Sapientiam ibi dialecticam dicit, per quam crux id est mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia Deus immortalis, Christus autem Deus, Christus igitur immortalis; si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Lanfrank *In 1 Cor.* 1, *PL* 150, 157 B.

[2] Veniant dialectici sive potius ut putantur haeretici, ipsi viderint; veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes et, ut illis videtur, inevitabilia concludentes, ac dicant: Si peperit, concubuit; sed peperit; ergo concubuit. Petrus Dam. *l. c.* c. 10, *PL* 150, 611 B. Vgl. Manegold v. Lautenbach, *Opusc. contra Wolfelmum* c. 14, *PL* 155, 163 A: Constanti namque consequentia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit. In dem gleichen vorhin angeführten Kapitel des P. Damiani sind die Dialektiker noch durch folgende zwei Syllogismen charakterisiert: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet; ergo et uritur. Sed ecce Moyses videt rubum ardere et non comburi. Rursus: Si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est; ergo non fructificat. Sed ecce virga Aaron in tabernaculo. *PL* 150, 610 D.

[3] Zu Kol 2, 8: Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum macht Lanfrank die Bemerkung: Tradiderunt philosophi (quos homines vocat) creatorem omnium non posse fieri creaturam; hominem non potuisse nasci ex virgine; hominem mortuum revivere non potuisse; considerantes elementa mundi, has visibiles creaturas, in quibus animalia, quae nascuntur, ex utriusque sexus commistione generantur et in quibus, quidquid moritur, ultra vivere impossibile est. *PL* 150, 323 B.

von dem später auftretenden Roscelin abzusehen, ein bekanntes Beispiel der Kampf Berengars gegen die orthodoxe Abendmalslehre.

Ehe wir uns jedoch jenen Männern zuwenden, welche bereits eine lebhaftere Fühlung zwischen Dialektik und Theologie bekunden, haben wir eines Dialektikers zu gedenken, der sich vorherrschend auf seinem Gebiete bewegend als ein typischer Vertreter der oben charakterisierten Wanderlehrer gelten kann, Anselm von Besate.

2. Anselm der Peripatetiker[1].

Von Anselm dem „Peripatetiker", wie er sich selbst nennt, wissen wir nur so viel, als er uns selbst mitteilt. Er stammte aus einer sehr angesehenen Familie der Lombardei und widmete sich der Mailänder Kirche. Seine Äußerungen lassen jedoch nicht ersehen, welchen Weihegrad er besaß und welche kirchliche Stellung er einnahm. Zu Parma, wo allem Anscheine nach die freien Künste damals, in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, mit großem Eifer gepflegt wurden, oblag er seinen Studien. Als seine Lehrer nennt er mit Stolz den Philosophen Drogo von Parma und dessen Schüler, den Rhetor und Juristen Sichelm von Reggio. Nachdem er eine Schrift „De materia artis", wie Dümmler annimmt, ein Lehrbuch der Rhetorik, und eine zweite, welche uns allein noch vorliegt, mit dem Titel „Rethorimachia", eine Beispielsammlung zu jener ersten, verfaßt hatte, begab er sich mit seinem „Rednerkampfe" ausgerüstet auf die Wanderschaft durch Italien, Burgund und Deutschland. In allen Städten, die er berührte, — er nennt unter anderem Basel, Augsburg, Bamberg, Mainz, — wies er mit stolzem Selbsbewußtsein auf das kostbare Erzeugnis seines Geistes hin, das die Billigung eines Drogo gefunden hatte. Auf dieser eigenartigen Gelehrtentournee beseelte ihn nicht nur die Sorge um Ruhm und Anerkennung, sondern die besondere Absicht, am Hofe Kaiser Heinrichs III. unter dessen Klerus aufgenommen zu werden, ein Ziel, dessen Erreichung die Anwartschaft auf hohe geistliche Würden in sich

[1] E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker* (Halle 1872).

schloß. Indes scheint sich ihm nur jener erste Wunsch erfüllt zu haben. Sein Name läßt sich wenigstens nirgendwo unter den geistlichen Würdenträgern des 11. Jahrhunderts ausfindig machen, wahrscheinlich deshalb, weil ihn ein früher Tod an einer glänzenden Laufbahn hinderte, vielleicht auch deshalb, weil die Zeitgenossen seiner Geistesart nicht jenen hohen Wert beizumessen verstanden wie er selbst.

Die *Rhetorimachia* Anselms ist nicht ohne Bedeutung für die Würdigung des geistigen Lebens im 11. Jahrhundert. Wäre sie uns nicht erhalten, so könnten wir vielleicht die Auslassungen eines Petrus Damiani über die Grammatiker, Rhetoren und Dialektiker seiner Zeit als übertrieben zu betrachten geneigt sein. Sie liefert uns eine Bestätigung der Schilderung, welche der berühmte Kardinal von jenen seinen Zeitgenossen entwirft. Da Damiani zum Teil am nämlichen Orte wie Anselm, in Parma, seine Ausbildung genoß, so könnte man geradezu zur Vermutung kommen, er wolle sich zuweilen direkt auf Drogo und seine Schule beziehen.

Von der *Rhetorimachia* erhält man den Eindruck einer Maturitätsprüfungsarbeit, bei welcher es dem Verfasser darauf ankam, von den verschiedenen Kenntnissen in Grammatik, Rhetorik und Dialektik eine Anwendung zu machen und eine Probe abzulegen. Der Eindruck wird verstärkt durch den wiederholten Hinweis Anselms auf die Approbation der Schrift durch seinen Lehrer Drogo.

Das Thema der Schrift bildet die Zurückweisung ehrenrühriger Angriffe eines Gegners. Dadurch bekundete sie deutlich das praktische Ziel, in das der Trivialunterricht Oberitaliens damals hauptsächlich ausmündete, die juristische Verwertung. Die Ausführung Anselms kann nicht als geschmackvoll bezeichnet werden. Als Gegner läßt er seinen Vetter Rolland auftreten, einen ehrenwerten Mann, wie er selbst gesteht, dem er aber ehrenrührige Äußerungen in den Mund legt und den er schließlich dadurch besiegt, daß er seine ehrenrührigen Äußerungen überbietend, ihm selbst die schändlichsten Verbrechen insinuiert. Auf die Darstellungsweise paßt ganz genau, was Giesebrecht von der damaligen Literatur Italiens allgemein sagt: *Affectatum et durissimum genus dicendi scholam*

redolet grammaticam, et tam contorta ac fucata plerumque oratio est, ut Oedipus opus sit ad Sphingis aenigmata solvenda[1].

Doch betrachten wir die Schrift unter dem Gesichtspunkte der Dialektik. Hier fällt auf, daß er der Dialektik unter den Fächern des Triviums die oberste Stelle einräumt und nicht der Rhetorik, wie man erwarten sollte, eine objektive Wertschätzung, die bei Anselm auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß er sich selbst „Peripateticus" nennt. Im zweiten Buche seiner *Rhetorimachia* erzählt er ein Traumgesicht, bei dem er zu den elysischen Sitzen (sedes Helysiae) entrückt ward. Schon umfangen ihn die Heiligen zum Friedenskusse. Aber alsbald treten drei wohlgestaltete Jungfrauen auf und reklamieren Anselm sich und der Erde. Die Dialektik ist die erste, welche ihn anredet, sie ist auch die imposanteste[2]. Durch ihr von der Rhetorik und Grammatik unterstütztes Eingreifen wird Anselm der Erde wieder gewonnen. Hören wir, mit welch überzeugenden und für Anselm zugleich schmeichelhaften Argumenten die dialektische „Muse" ihren Liebling zurückfordert. Sie rühmt ihn als der Musen Führer (*dux noster inclite*) und frägt, warum er sie, die lange Verlassenen (*diu derelictas*) im Stiche lassen wolle. Sie bezeichnet ihn anbetrachts seiner das Gesamtgebiet der dialektischen Kunst umspannenden Kenntnis geradezu als unentbehrlich. Denn: *Post te quidem nullus erit ut tu, nisi qui fuerit tu, tu autem aliquem impossibile est fieri. Ut tu igitur necesse est non fieri, quia si impossibile est esse, necesse est igitur non esse*[3]. Schließlich stürzen sich die drei Musen auf ihn. Die Rhetorik umfängt ihn bedeutungsvoll am Halse, die Dialektik um die Brust, die Grammatik an den Füßen. Jede macht gegenüber den Seligen ihr Recht auf ihn geltend, wobei die Dialektik insbesondere betont, daß das Körperliche mit dem Unkörperlichen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen nicht zusammen bestehen kann[4].

[1] *De litterarum studiis apud Italos*, 22.

[2] Quarum una erat longissima, ut videretur vertice ipsa pulsare sidera, quae, ut post cognovimus, fuit Dialectica. Dümmler 40 (vgl. Boëtius, *De consol. philos.* l. I, prosa I, *PL* 63, 588 A).

[3] Dümmler *a. a. O.*

[4] Corporeum enim cum incorporeis, mortale cum immortalibus non esse consistere dixit Dialectica. Dümmler *a. a. O.* 41.

So konsequent versteht nun freilich Anselm das Widerspruchsgesetz nicht immer festzuhalten, wie die Dialektik ihn selbst durch dasselbe. Es kommen ihm einmal bedenkliche Zweifel an einem aristotelischen Lehrpunkte. Aus Aristoteles' Lehre wisse er, so führt er aus, daß durch die Vermischung zweier Spezies keineswegs eine dritte erzeugt werde, daß besonders die Natur der Dinge zwei konträre Gegensätze an ein und derselben Sache nicht dulde, und um so weniger, daß sie zusammen ein Wesen hervorbringen. Allem Anscheine nach hat hier Anselm das 10. und 11. Kapitel der aristotelischen Kategorien im Auge. Der Gedanke einer „Vermischung der Spezies" und der Erzeugung eines neuen Wesens durch konträre Gegensätze kommt daselbst allerdings nicht zum Ausdrucke, wohl aber, daß es unmöglich sei, daß zwei konträre Gegensätze an ein und derselben Sache sich finden. Denn wenn es auch ein Mittleres gebe zwischen konträren Gegensätzen, sei es nun, daß wir dafür eigene Namen haben, wie „grau" und „rot" als Mittleres zwischen „weiß" und „schwarz", oder nicht, so komme es doch der Eigenart jenes Mittleren zu, weder das eine noch das andere der Extreme zu sein.

Dagegen entdeckt nun unser „Peripateticus" eine Instanz. Durch den Sprung von der logischen zur physischen Ordnung, — denn offenbar schwebt ihm der Gedanke der Farbenmischung vor —, kommt er zu der Behauptung, daß weiß und schwarz durch ihre Mischung „rot oder grau" bewirken, daß sonach in jener Art von Mittlerem tatsächlich konträre Gegensätze sich zusammenfinden. Ja, indem er von der Mischung der Farben wieder zur Verbindung von Begriffen zurückkommt, stellt er die Erzeugung jenes Mittleren kühn unter eine allgemeine Regel: „alle Spezies entstehen durch die Verbindung zweier oder mehr Spezies, wie Mensch aus vernünftig und sterblich" [1].

[1] Aristotelica didicimus disciplina duarum specierum commistione tertiam gigni minime. Rerum etiam naturam pati omnino non posse, duo contraria simul in eodem esse, vel, quod impossibilius, eandem essentiam procreare. Quod verum sit necne, quaerimus. Si verum, obicitur album et nigrum duas species sua commistione rubrum pallidumve conficere et duo contraria simul in eodem esse, cum etiam omnes species coniunctione duarum aut plurium videantur fieri specierum, sicut homo ex rationabili et mortali.

Diese Entdeckung in bezug auf das Mittlere zwischen den Gegensätzen war Anselm wertvoll. Sie bewahrte ihn und seinen „Rednerkampf" auf seiner dialektischen Kunstreise einmal vor einem drohenden Mißerfolge. Er selbst berichtet davon seinem Meister Drogo in einem Briefe, auf den er die Adresse setzt: *Drogoni magistrissimo et eius discipulissimis Anselmus gratia dei et vestra imperatorius capellanus.*

Er erzählt, wie er sein Werk bei sich getragen und in allen Städten, durch die er kam, als durch Drogo approbiert vorgewiesen habe. Ganz Gallien, Burgund, Sachsen, selbst das barbarische Franken seien nur eine Stimme des Lobes darüber gewesen. Nur Mainz war so undankbar, ihm den verdienten Beifall anfänglich vorzuenthalten, teils aus Neid über die drogonische Schule und die italienische Gelehrsamkeit überhaupt, teils aus zweifelnden Erwägungen anbetrachts des jugendlichen Verfassers und eines so hoch bedeutsamen Werkes. Ins allgemeine Lob einzustimmen, dazu war die Moguntia zu stolz, andererseits wäre es doch zu auffällig gewesen, ein gegenteiliges Urteil abzugeben. So stand sie wie eine Bildsäule da, sich weder zu einem Ja noch Nein entschließend [1].

Hier war es, wo Anselm seine dialektische Entdeckung zu Hilfe kam. Er demonstrierte ihr nämlich in einer, wie er selbst gesteht, puerilis non tamen inutilis disceptatio, daß es unmöglich sei, Lob oder Tadel zu unterlassen. Und wie gelang ihm das? Sehr einfach. Die Moguntia teilte mit ihm die Ansicht, daß es

---

Quae quamvis dicantur differentiae, vera tamen ratione, sicut et alia multa qualia, sunt species in suo genere. Quid igitur? Falsane erit tam studiosae auctoritatis propositio? Dümmler *a. a. O.* 34.

[1] A liberalibus enim vestris disciplinis cum ad capellam me contuli imporatoris, et ex vestrae philosophiae otio cum saeculari me dedi negotio, opus, quod apud vos edidi, mecum, ut praecepistis, detuli, et universis civitatibus, quas in eundo perambulavimus, vestris literis aprobatum repraesentavimus. Probanda cuius stodia universa consonat Gallia, Burgundia, Saxonia, barbara quidem Frantia. Ex quis Maguntia tandem laudavit ingrata, Droconicam quidem sectam et penitos Italicam invidens disciplinam, tum in tanto opere iuventutem nostram retractans et adolescentiam. Nullam cum aliis promebat sententiam: cum illis enim sentire quia invidebat, ab ipsis tamen dissentire non praesumebat, sicque ut pura imago extiterat, cum ad sic vel non prorumpere non poterat. Dümmler *a. a. O.* 57.

ein Mittleres gebe zwischen Ja und Nein, Lob und Tadel. Nur war ihr dieses Mittlere keines von beiden (neutrum), weder Lob noch Tadel, so daß sie auf diese Weise weder das eine noch das andere zu tun brauchte. Anders Anselm. Das Mittlere besteht nach ihm aus beiden Extremen zugleich. Mit diesem Mittleren ist also beides zugleich gegeben, aber eben damit auch jedes einzelne. Eines von beiden muß also geschehen; denn sei es, daß seine Gegnerin tatsächlich nur eines oder beides zugleich tue, so sei es unmöglich, eines nicht zu tun, denn mit ihrem beabsichtigten Medium (= *neutrum*) käme sie ja auf nichts hinaus [1].

Wir haben vielleicht Anselm dem Peripatetiker zu viel Aufmerksamkeit geschenkt. Allein er repräsentiert eine Klasse von Männern, von denen uns die Literaturdenkmäler fehlen, eine Klasse, bei welcher Dialektik und Sophistik nahe verwandt, ja verschwistert erscheinen. Petrus Damiani hat für die von den Zeit- und Geistesgenossen Anselms behandelten Fragen mit Recht kein besseres Wort als *scholaris infantiae naeniae*.

---

[1]) „Singularem vestram taciturnitatem in opere nostro adhuc tulisse molestum est; quam, si placet, ultra ferre non est. Laudare enim vel vituperare necesse est.“ — „Non laudabo, inquit, nec vituperabo, cum medium faciam, quod nec laus est nec vituperatio. Est igitur possibile utrum non facere, ubi aliquod neutrum est invenire.“ — „Si medium, inquam, ut dicitis, feceritis, tunc et utrumque. Constat enim medium ex utrisque, ut ex albo et nigro rubrum, et ideo medium. Sicque in faciendo neutrum facietis utrumque. Utrum ergo facere necesse est, quoniam in utro vel utroque utrum non facere possibile non est.“ — „Medium, inquit, ut dicitis, non ex utrisque, sed ex negatione conficitur utrorumque, ut non quod et album et nigrum illud rubrum, sed quod est neutrum, illud dicimus rubrum, sicque omne medium. Utrum ergo facere necesse non est, quia in meo neutro utrum vel utrumque possibile non est.“ — Si ex negatione utrorumque medium confectum est, quod, ut dicitis, neutrum est, non magis utrorumque quam omnium rerum neutrum est. Quod bene perspectum nihil est. Non enim magis ex albi et nigri negatione conficitur rubrum, quam caeli et terrae ceterarumque rerum. Quia sicut est veritas, ut, quod nec album nec nigrum est, illud rubrum existat, sic quod nec caelum nec terra nec cetera, illud esse rubrum a veritate non discrepat. Quod autem omnibus rebus negatis nihil illarum est, illud res praedicari impossibile est. Res vero, quod non est illud, nihil esse necessario consequens est. Sicque in faciendo aliquid facietis nihil. Utrum ergo facere necesse est, utrumque enim vel neutrum impossibile vel nihil est. Dümmler *a. a. O.* 57 f.

3. Berengar von Tours.

Mannigfache Andeutungen namentlich eines Petrus Damiani geben zu erkennen, daß sich die Dialektiker seiner Zeit und seines Landes nicht ausschließlich auf dem Boden ihrer vorherrschend formalen Kunst bewegten. Sobald sie aber ihren Fuß, wozu die Zeitrichtung mehr und mehr drängte, auf das theologische Gebiet setzten, war bei ihrer Neigung zum dialektischen Streite, bei den im Halbdunkel eines ungeübten Denkens und einer unsicheren Erkenntnis gedeihenden sophistischen Anwandlungen, bei der der ganzen Periode eigenen Unklarheit über das Recht und die Grenzen beider Gebiete, des philosophischen und des theologischen, ein Konflikt unvermeidlich. Zum offenen Ausbruch kam er jedoch nicht in Italien, aus dessen Trivialschulen die bedeutendsten Männer der Zeit in die Reihen der kirchlich gesinnten Theologen übertraten, sondern vielmehr in Frankreich, wo die sich steigernde geistige Bewegung den seit Jahrhunderten fortglimmenden Funken rationalistischer Denkweise zu neuem Leben entfachte.

Als Stimmführer und Anwalt dieser Denkweise trat gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts Berengar von Tours auf.

Wenn der Name dieses Mannes, der doch an der Grenze der dunkelsten Periode der Scholastik steht und an den kirchenpolitischen Kämpfen seiner Tage keinen Teil hat, an Berühmtheit hinter den wahrhaft großen Erscheinungen des Mittelalters kaum zurückbleibt, so liegt der Erklärungsgrund hiefür weder in den Geistes- noch Charaktereigenschaften Berengars. Er ist vielmehr auf einem anderen Gebiete zu suchen. „Einen gewissen Nimbus hat ihm (Berengar) außer der sehr verbreiteten, nach D. Strauß ‚romantischen', Vorliebe für die Ketzerei, der Umstand gegeben, daß er der Gegenstand jenes kleinen lessingschen Kabinettstückes geworden ist, in welchem eine wieder aufgefundene Schrift von ihm der Welt verkündet würde" [1].

Es ist dies die nach 1073 abgefaßte [2], gegen Lanfrank

[1] J. E. Erdmann, *Grundriß d. Gesch. d. Philosophie*, I[4] (Berlin 1896) 276.

[2] Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart 1892) 89.

gerichtete Streitschrift *De sacra cena*, welche nach langen Vorbereitungen erst im Jahre 1834, soweit erhalten, vollständig ans Tageslicht gezogen wurde[1]. Reste einer früheren Schrift Berengars gegen Lanfrank hat uns letzterer in seiner Abhandlung *De corpore et sanguine Domini* überliefert[2]. Außerdem sind noch Briefe von ihm erhalten[3].

Berengar wurde am Anfange des 11. Jahrhunderts zu Tours geboren, wo er auch seinen ersten Unterricht erhielt. Später besuchte er die berühmte Schule zu Chartres, da ihr noch Fulbert vorstand. Zwei Eigentümlichkeiten Berengars erinnern an seinen Aufenthalt daselbst, seine Dichtungen in der Art Fulberts[4] und seine Vertrautheit mit der Medizin[5], die bekanntlich zu Chartres besonders gepflegt wurde. Dagegen gestaltete sich in der Folge sein Verhältnis zur Theologie völlig abweichend von den Traditionen in Chartres. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt wurde Berengar Scholastikus (1031), mit welcher Stellung er seit 1040 auch das Amt eines Archidiakons von Angers verband.

Um 1046 verbreitete sich die Kunde von seiner unkirchlichen Auffassung des hl. Abendmahls. Schon 1050 wurde Berengar auf einer Synode zu Rom, der er selbst nicht anwohnte, als Häretiker erklärt; aber sowohl auf einer Versammlung zu Tours 1054, wie auf einer weiteren zu Rom 1059 bekannte er sich unter einem Eide zur kirchlichen Lehre von der realen Gegenwart von Fleisch und Blut Jesu Christi nach der Konsekration von Brot und Wein. Indes nur die Furcht vor dem Tode hatte ihn zu jenem Verhalten vermocht. Kaum fühlte er sich wieder frei, als er nicht nur die von Kardinal Humbert 1059 ihm vorgelegte Formel in

---

[1] *Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrançum. Liber posterior*, e codice Quelferbytano primum ediderunt A. F. et F. Th. Vischer (Berolini 1834).

[2] Sie sind zusammengestellt in der eben genannten vischerschen Publikation 8—11 und wiederholt gedruckt in den Ausgaben Lanfranks.

[3] Sudendorf, *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe* (Hamburg und Gotha 1850) 200 ff.

[4] Vgl. Clerval *a. a. O.* 78.

[5] Quis non miretur tuam in arte medendi, qua ipsis, qui se medicos profitentur, praeemines, excellentiam? Drogo v. Paris an Berengar, Sudendorf *a. a. O.* 200.

seinem Sinne deutete, sondern überhaupt die Beschwörung der Formel leugnete und in einer eigenen Schrift, jener, von welcher Lanfrank die wesentlichsten Sätze aufbewahrt hat, seinen alten Standpunkt verfocht. Nunmehr beginnt ein weitverzweigter literarischer Kampf gegen den Scholastikus von Tours und seine Anhänger, in welchem unter anderen ein Lanfrank, Guitmond von Aversa und Alger von Lüttich auftraten. Gegen Lanfrank wendet sich Berengar noch 1073 mit jener ausführlichen Streitschrift *De sacra cena*, in der er mit aller Leidenschaft und in ungezählten ermüdenden Wiederholungen seinen alten Standpunkt vertritt. Das hinderte ihn nicht, bereits 1078 und 1079 neuerdings seine Häresie abzuschwören, um freilich nur das alte Schauspiel zu wiederholen, nämlich das Beschworene durch Verdrehung seines Inhalts zu leugnen. Im Jahre 1080 stand er zum letzten Male vor einer Synode, um Rechenschaft von seinem Glauben zu geben. Alsdann zog er sich von seiner Lehrtätigkeit und von der Welt zurück, um seine Tage als Büßer zu beschließen. Nach dem fast einstimmigen Zeugnis der alten Quellen[1] starb er 1088 im Frieden mit der Kirche. Viele neue Geschichtsschreiber sind freilich von der Aufrichtigkeit der Bekehrung des Scholastikus, der durch sein ganzes Leben ein seltenes Beispiel von Wankelmütigkeit gegeben hat, nicht überzeugt[2].

Vom Standpunkte der Philosophiegeschichte aus hat Berengar von Tours eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Auf der einen Seite wird lediglich seine rationalistische Denkweise hervorgehoben, so von Ritter, welcher bezüglich seines Verhältnisses zur Universalienfrage meint, die Realität der allgemeinen Begriffe sei bei Berengar vorausgesetzt[3]. In der Betonung des rationalistischen Momentes der berengarschen Dialektik stimmen Stöckl[4] und Erdmann[5] mit Ritter überein. Dagegen wird von anderer Seite der Nominalismus als die maßgebende Norm seiner Überzeugung betrachtet. Mit ausdrücklicher Verwerfung des auf Realismus lautenden Votums von Ritter spricht sich Prantl für

[1] Schnitzer *a. a. O.* 119. [2] *Ebenda* 120 f.
[3] *Gesch. d. Phil.* VII (1844) 309 f. [4] *Gesch. d. Phil. d. M.-A.* I (1864) 134.
[5] *A. a. O.* 276.

den Nominalismus Berengars aus[1], dessen Überzeugung auch Kaulich stillschweigend zu der seinen macht[2], während Überweg-Heinze vorsichtiger nur davon redet, daß Berengar von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriffe ausgehe[3]. Auf dieser Seite stehen auch die Franzosen, so ein Rémusat, Hauréau[4] und neuestens Clerval[5], von denen der erste von einem auf eine einzige Frage eingeschränkten Nominalismus, der zweite von einem unentwickelten Konzeptualismus, Clerval hinwiederum von einem vielleicht mehr unbewußten Nominalismus redet. Letzterem scheint es kein unwahrscheinlicher Gedanke zu sein, daß die nominalistische Tendenz Berengars durch den Arzt Johannes Sophista dem Hauptrepräsentanten dieser Richtung von damals, Roszelin, eingeimpft worden sei.

Die Mehrzahl der Geschichtsschreiber findet dem Gesagten zufolge bei Berengar den Nominalismus. Indes ist derselbe doch viel mehr in seine Denkweise hineinphilosophiert worden, als aus den vorhandenen schriftlichen Dokumenten tatsächlich zu erweisen. Wohl läßt sich unschwer zeigen, wie unter der Voraussetzung einer nominalistischen oder sensualistischen Denkweise die Leugnung der kirchlichen Abendmahlslehre naheliegt. Sind lediglich die Sinne maßgebend für unser Urteil, so kann von einer Wesensverwandlung nicht die Rede sein. Allein diese Anschauungsweise fällt nicht ausschlaggebend in die Wagschale bei Berengar, wenn er auch gelegentlich das Sinnenzeugnis für seine Meinung in Anspruch nimmt[6]. Nicht erkenntnistheoretische sondern metaphysische Erwägungen sind für ihn bestimmend. Daher müssen notwendig die Versuche, seine nominalistische Denkweise zu begründen, scheitern. So hat z. B. Hauréau wohl den angeblichen

[1] *Gesch. d. Logik* II[2] 75.

[2] *Gesch. d. schol. Phil.* (Prag 1863) 262.

[3] *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* II[9] 178.

[4] *Hist. de la phil. scol.* (Paris 1872) I 233. Hier findet sich auch der Wortlaut der Stelle de Rémusats aus Abélard I 358.

[5] *Les écoles de Chartres* (Chartres 1895) 120.

[6] Das Sinnenzeugnis spielt bei Berengar eine Rolle namentlich in jenem Beweise, welcher das metaphysische Gesetz zum Obersatze macht, daß die Akzidenzien nicht ohne ihre Substanz existieren.

Nominalismus Berengars wiederholt behauptet[1], aber auch nicht den Schein eines Beweises dafür erbringen können. Um nichts glücklicher gestalten sich die Ausführungen Prantls. Er redet davon, daß Berengar die nominalistische Anschauungsweise des Skottus Eriugena zu der seinigen gemacht habe und daß er ein Hauptgewicht auf die begriffliche Festigkeit der menschlichen Worte lege[2]. Allein wenn sich auch Berengar häufig genug auf Eriugena beruft, so hält doch die Voraussetzung Prantls ganz und gar nicht Stand, daß er von dort aus im nominalistischen Sinne beeinflußt worden wäre. Es war eine seltsame Schrulle Prantls, dem Hofphilosophen Karls des Kahlen Nominalismus imputieren zu wollen. Der ganz in der platonischen Denkweise sich bewegende Eriugena „ist durchaus Realist“[3]. Die Betonung der bestimmten Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks aber ist keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit des Nominalismus[4].

Nicht nach einem noëtischen Maßstabe ist die Geistesrichtung Berengars zu bemessen, sondern nach einem allgemeineren. Er ist Rationalist oder, um in der Ausdrucksweise seiner Zeit zu reden, er ist Dialektiker.

In den beiden Schriften, welche Berengar und sein bedeutendster Gegner Lanfrank gegeneinander richten, fehlt es nicht an Äußerungen, welche den tieferen Grund, aus dem sich die Meinungsverschiedenheit der beiden Männer ergab, enthüllen. Sie sprechen sich beide über ihren prinzipiellen Standpunkt und ihre wissenschaftliche Richtung aus. Ihre Wege schieden sich nicht erst an einem konkreten Punkte des Glaubensgebietes, aber auch nicht verschiedene Richtungen innerhalb der Dialektik führten sie auseinander, vielmehr war es die Bewertung der Dialektik als

[1] Toutes ces preuves sont nominalistes et sont exposées dans le langage de l'école; partout on rencontre les mots „sujet, prédicat, Socrate“ etc. *a. a. O.* 232. [2] Prantl *a. a. O.* 75 ff.

[3] Überweg-Heinze *a. a. O.* 169. J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (Münster 1910) 5, (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, herausg. v. Cl. Baeumker Bd. VIII, 5).

[4] Die Stelle Berengars, welche Prantl S. 75 Anm. 306 als Beleg für den Nominalismus auszunutzen versucht, beweist das gerade Gegenteil, sofern darin ausdrücklich die Geltung allgemeiner Begriffe anerkannt ist. Berengar sagt nämlich: pronuntiato autem eo, quod est elementum, ad plura itur, nisi, unde agas, de terra an de aqua aut ceteris, determines.

solcher, beziehungsweise ihr Verhältnis zur Glaubenslehre, was sie prinzipiell trennte. In hochfeierlicher Weise, indem er Gott und sein Gewissen zu Zeugen anruft, versichert Lanfrank, daß es seinen Intentionen nicht entspricht, auf theologischem Gebiete rein dialektisch zu verfahren. Und wenn sich auch zuweilen die Dialektik als Hilfsmittel der Theologie darstellte, so suche er so weit möglich durch gleichwertige, dem theologischen Gedankenkreise entnommene Sätze die Kunst zu verhüllen, um nicht in höherem Maße auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Auktorität der heiligen Väter zu vertrauen zu scheinen[1]. Lanfrank war von dem richtigen Gefühle geleitet, daß Vernunftwissenschaft und Glaubenslehre zwei verschiedene Gebiete darstellen, und daß die Vernunft in ihrer Betätigung auf dem Glaubensgebiete inhaltlich von anderen Voraussetzungen auszugehen habe als auf dem rein natürlichen Gebiete.

Hiergegen weiß sich Berengar in vollem Gegensatze. Zwar will er sich den Vorwurf, welchen ihm Lanfrank im Zusammenhange mit den obigen Darlegungen macht, als ob er die heiligen Auktoritäten umgehe, nicht gefallen lassen. In Wahrheit zieht er sie freilich zumeist nur zur vermeintlichen Stütze seiner rationalistischen Anschauungen heran. Gleichwohl, so meint er, steht das (rein) vernunftmäßige Verfahren bei der Erforschung der Wahrheit unvergleichlich höher[2] als die Verwendung von Auktoritätsgründen. Wenn er sich dialektischer Worte zur Darlegung der Wahrheit bedient habe, so sei das nicht gleichbedeutend gewesen mit einer Zufluchtnahme zur Dialektik, obwohl ihn auch trotz einer derartigen Auffassung sein Schritt nicht reue. Denn

[1] Testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per huius artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere. *De corpore et sanguine Domini* c. 7, *PL* 150, 417 A.

[2] Quod relinquere me sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate propitia, illud de calumnia scribere te, non de veritate ... quanquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit. *De sacra cena* 100.

in seinen Augen stehe Gottes Weisheit selbst und Gottes Kraft nicht im mindesten im Gegensatze zur Dialektik; Gott besiege vielmehr durch die dialektische Kunst seine Feinde[1]. Ja, es sei ein Zeichen größter Hochherzigkeit, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen; denn zu ihr seine Zuflucht nehmen bedeute zur Vernunft seine Zuflucht nehmen; und wer das nicht tue, der verzichte, da er mit Rücksicht auf die Vernunft nach dem Bilde Gottes gemacht sei, auf seine Auszeichnung und könne nicht täglich nach dem Bilde Gottes erneuert werden[2]. Alsdann führt er jene seiner Zeit geläufigen Ruhmestitel der Dialektik aus dem Munde des heiligen Augustinus an, welcher von der Dialektik gesagt hatte, sie sei die Wissenschaft der Wissenschaften, sie verstehe zu lernen und zu lehren, sie beabsichtige nicht nur das Wissen mitzuteilen, sondern sie tue es wirklich. An ihren Betrieb habe der hl. Augustinus die Verheißung der klarsten Erkenntnis Gottes und der Seele geknüpft[3]. Und nun wendet er sich mit Worten, die anbetrachts seines vor den kirchlichen Behörden an den Tag gelegten Verhaltens geradezu als Selbstironie empfunden werden, an Lanfrank: „Du verdienst daher," so sagt er, „darin, lieber den Auktoritäten in etwas nachzugeben, als der Vernunft folgend, gegebenenfalls untergehen zu wollen, die Nachahmung keines beherzten Mannes"[4]. Endlich hält er ihm entgegen, daß Lanfrank in der Anwendung gleichwertiger Sätze, in seinem Verleugnen der dialektischen Kunst, in den großen Vorkämpfern der Wahrheit, den unbesiegten Verfechtern christlicher Lehre, keine Gesinnungsgenossen habe[5].

[1] Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere non erat ad dialecticam confugium facere, quanquam si confugium illud accipitur, non me poeniteat, ad dialecticam confugisse, a qua ipsam dei sapientiam et dei virtutem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere. *L. c.* 101.

[2] Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem relinquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei. *Ib.*

[3] Cf. August., *De ordine* 2, 13.

[4] Nec sequendus es in eo ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire. *De s. cena* 102.

[5] Item in eo, quod dicis, aequipollentias tuas sequi te malle, ab arte dissimulare, non in eo tecum sentiunt praeclarissimi veritatis propugnatores, doctrinae Christianae invictissimi assertores. *Ib.*

So hat also Berengar seinem wissenschaftlichen Bekenntnis unumwunden Ausdruck gegeben. Die Dialektik ist ihm der Inbegriff aller Erkenntnis. Sein Grundsatz lautet: *ratione agere, per omnia ad dialecticam confugere.* Die Vernunft stellt für ihn die Norm und Quelle aller Erkenntnis dar. Es begreift sich daher vollständig, wie er bei der Rückschau auf die nähere Vergangenheit von niemand mehr gefesselt wurde, als von dem großen Chorführer rationalistischer Denkweise im Mittelalter, Johannes Skottus Eriugena. Bei ihm fand er den Gedanken von der Superiorität der Vernunft über alle Auktorität formuliert, begründet[1] und praktisch verwertet. Bei ihm kam die Überzeugung von der Identität zwischen Philosophie und Religion zum klaren Ausspruche[2], welcher Berengar nur eine andere Form gibt, wenn er von der Gegensatzlosigkeit zwischen der Dialektik und der göttlichen Weisheit redet und davon, daß Gott durch die dialektische Kunst seine Feinde besiege, wenn er ferner das *confugere ad rationem* zur Bedingung der Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, also der Erlösung, macht.

Diese Überzeugung von der maßgebenden Norm der Vernunft und der Vernunftwissenschaft, der Dialektik, beherrschte Berengar, als er sich der Abendmahlslehre zuwendete, welche bereits seit dem 9. Jahrhunderte die Geister in Spannung hielt und in gegensätzliche Parteien spaltete. Wenn er eine eigentliche Wesenswandlung bei der Konsekration von Brot und Wein und in der Folge die reale Gegenwart von Fleisch und Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein leugnet, wenn er die Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" nur in tropischem Sinne verstanden wissen will, wenn er nur eine moralische Vereinigung Christi und des Empfängers des Sakramentes annimmt[3], so läßt er sich hierbei ausschließlich von Vernunftgründen leiten. Und zwar sind es ganz allgemeine philosophische Argumente, die den Schluß auf einen dialektischen Parteistandpunkt nicht gestatten.

Eine besondere Rolle spielt bei der dialektischen Begründung

[1] Johannes Scot., *De divisione naturae* 1, 69, *PL* 122, 513 C C.
[2] *De div. praedestinatione* 1, *PL* 122, 357 C D.
[3] Vgl. Schnitzer *a. a. O.* 297 ff.

seiner Ansicht das Verhältnis von Substanz und Akzidens. Berengar kennt die Unterscheidung von Materie und Form, — er beruft sich hierfür ausdrücklich auf den heiligen Augustinus — ; er kennt auch die andere von Wesen und Dasein. Auf beide bezugnehmend äußert er sich folgendermaßen: Alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist ein anderes in dem, daß es ist, ein anderes in dem, daß es etwas ist, und es kann nicht etwas sein in dem Falle, daß es überhaupt nicht ist, d. h. was als Substanz (subiectum) nicht ist, kann am allerwenigsten den Akzidenzien nach sein. Würde also bei der Konsekration die Substanz des Brotes verschwinden, so könnten auch die Akzidenzien nicht mehr weiter bestehen[1]. Umgekehrt schließt er aus dem Bleiben der Akzidenzien auf die Fortdauer der Brotsubstanz. Denn zwischen der Substanz und ihren Akzidenzien vermögen wir nur durch die Vernunft, nicht durch den Sinn zu unterscheiden. Das Sehen der Farbe aber wie überhaupt jeglicher Eigenschaft beruhe auf dem Sehen der entsprechenden Substanz[2]. Er bezeichnet es als Wahnsinn, eine Farbe sehen zu wollen, während das Farbige unsichtbar bleiben soll[3].

Weitere Einwände gegen die kirchliche oder vermeintlich kirchliche Abendmahlslehre reihen sich um den Begriff des Werdens. Das Brot, welches vor der Konsekration etwas Gewöhnliches (commune quiddam) war, werde durch dieselbe der beseligende Leib Christi, aber nicht in der Weise, daß es durch Vernichtung zu sein aufhöre und der Leib Christi durch Neuschaffung nun zu sein beginne; denn jener Leib, welcher seit so langer Zeit sich seliger Unsterblichkeit erfreue, könne nicht zu-

---

[1] Omne compactum ex materia et forma aliud est in eo quod est, aliud in eo quod aliquid est, nec posse aliquid esse, si contigerit ipsum non esse, i. e. quod secundum subiectum non sit, minime posse secundum accidens esse. *De sacra cena* 211, cf. 93, 194. Vgl. Boëtius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, PL* 64, 1312 D.

[2] Quis videns colorem marmoris . . . contendat vecordissimus se colorem illum et non marmor videre, cum causa videndi coloris vel cuiuscunque, quod in subiecto est, subiecti ipsius visio sit, apud ipsam, quae deus est, veritatem subiecti et eius, quod in subiecto est, non sensu sed intellectu solo separabilium compactricem? *De sacra cena* 182.

[3] *Ib.* 190.

gleich jetzt zu sein beginnen[1]. Nur eine fleischliche Auffassungsweise könne den Leib Christi dem Entstehen und Vergehen überantworten[2]. Jenem Vorgange bei der Konsekration mißt er keine andere Bedeutung bei, als der Verarbeitung eines Stoffes zu einem Gegenstande menschlicher Kunstfertigkeit, etwa der Verarbeitung des Holzes zu einem Tische. Die ursprüngliche Wesensform des Materials gehe dabei nicht verloren. Der Gegenstand nehme vielmehr nur eine neue Form an sich[3].

Er beruft sich ferner darauf, daß ein Körper an sich sichtbar und greifbar ist, während der Leib Christi auf dem Altare unsichtbar sein soll, daß eine gleichzeitige Existenz des Leibes Christi im Himmel und auf Erden unmöglich sei[4], lauter Argumente, wodurch er seine Überzeugung von dem maßgebenden Rechte des natürlichen Denkens innerhalb der Glaubenslehre bekundet, ohne sich auf die Seite einer dialektischen Parteirichtung zu neigen.

So findet in Berengar von Tours jene Geistesrichtung des 11. Jahrhunderts, welche die Dialektik auf das theologische Gebiet nicht nur anwendet, sondern innerhalb desselben über die Auktorität stellt, ihren Hauptrepräsentanten. Berengar bestreitet die kirchliche Abendmahlslehre nicht im Namen des Sensualismus, sondern als exklusiver Dialektiker. Das Hereinspielen der göttlichen Allmacht bei diesem Sakramente, den Charakter des Wunderbaren, des Staunenswerten will seine Auffassungsweise völlig beseitigt wissen[5].

Wenn oben gesagt wurde, daß den Dialektikern dieser extremen Richtung der Beigeschmack der Sophistik anhafte, so macht hierin Berengar keineswegs eine Ausnahme. Die erhaltenen

[1] Fit, inquam, panis, quod nunquam ante consecrationem fuerat, de pane i. e. de eo, quod antea fuerat commune quiddam, beatificum corpus Christi, sed non ut ipse panis per corruptionem esse desinat panis, sed non ut Corpus Christi nunc incipiat per generationem sui, quia ante tot tempora beata constans immortalitate, non potest corpus illud etiam nunc esse incipere. *Ib.* 97 s. [2] *Ib.* 94.

[3] . . . non amisit ipsa materia formam suam, ut per corruptionem subiecti transiret in aliud, sed idem subiectum praeter eam, quam habebat, aliam nutu divino aut artificis studio formam accepit. *Ib.* 97 s.

[4] *Ib.* 199 s.

[5] Per miraculum dicis ista fieri, admirationi debere; verius dixisses ad iniuriam et contemptum dei. *Ib.* 96.

Reste seiner Schriften liefern nicht wenige Belege hiefür. Außer den willkürlichen Interpretationen von Väterstellen ist das bezeichnendste Beispiel die Art, wie er mit der sogenannten humbertschen Formel verfährt[1]. Von unserem Gesichtspunkte der Betrachtung aus ist vielleicht von größerem Interesse sein Versuch, zu zeigen, daß es logisch unzulässig sei, zu sagen: Brot und Wein sind der Leib und das Blut Christi. Denn wenn Brot und Wein nach der Konsekration nicht mehr vorhanden seien, so könne von ihnen auch nichts in bejahender Weise ausgesagt werden. Der Grund, worauf er sich hier stützt, ist der Satz: Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta = Nicht kann eine jede Bejahung bestehen, wenn von einem Teile der Satzglieder (Subjekt und Prädikat) das bezügliche Substrat nicht mehr vorhanden ist.

In *De sacra cena*, ed. Vischer 234, formuliert er den Satz in folgender Weise: Omnis enuntiatio amissa parte altera utra, praedicatum dico atque subiectum, constare non poterit. Unter der Voraussetzung der Wesensverwandlung sieht er in der Behauptung: „Das Brot des Altares ist der Leib des Herrn" ein derartiges affirmatives Urteil. Indem er nun jenen ersten Satz: Non enim constare poterit etc. als Obersatz benützt und den Untersatz hinzufügt: Panis altaris solummodo est verum corpus Christi est affirmatio parte subruta, glaubt er zu dem Schlusse berechtigt zu sein: Ergo affirmatio: „Panis altaris" etc. non poterit constare.

Lanfrank war es nicht schwer, ein derartiges Beweisverfahren vom Standpunkt der formalen Logik aus zurückzuweisen. Denn Berengar operiere mit einem Syllogismus, der zwei partikuläre Prämissen habe. Daraus könne aber überhaupt keine Konklusio abgeleitet werden[2]. Dem gegenüber ist Berengar rasch bei der Hand, jenen Obersatz und zwar mit Berufung auf eine ähnliche Ausdrucksweise in der heiligen Schrift (non omnis = nullus) als einen universalen zu proklamieren[3]. Er bedenkt nicht, daß er dadurch jede affirmative Aussage über Gegenstände, die der Vergangenheit angehören, unmöglich machen würde. Denn

[1] *Ib.* 80 [2] Lanfr. *l. c.* c. 7, *PL* 150, 417 D.
[3] *De s. cena* 110.

wenn auch für ihn die Formulierung jenes Satzes sicherlich nur Bedeutung haben soll in Rücksicht auf den vorliegenden konkreten Fall, und wenn er auch nur verhindern will, daß etwas nicht mehr mit dem Namen jenes Wesens benannt werde, das ihm verloren gegangen ist, so reicht doch der eigentliche Sinn des Satzes weit über das hier intendierte Ziel hinaus.

Indem Berengar für das Altarsakrament einzig und allein nur die Kategorie des Werdens im Sinne der Gestaltung eines vorhandenen Stoffes zuläßt, leugnet er das Mysterium und schränkt er sich auf eine rein natürliche, also rationalistische Betrachtungs- und Erklärungsweise ein.

In der Formulierung jenes Satzes aber bekundet er ganz die gleiche kleinliche und wenig glückliche Originalität, die wir auch bei seinem jüngeren Zeitgenossen Roszelin von Compiègne antreffen, wenn dieser es verwehren will, bei einem Dinge von Teilen zu reden oder den Namen des Ganzen noch anzuwenden, wenn ein Gegenstand eines seiner Teile, wie das Haus des Daches, verlustig gegangen ist.

Mit Hartnäckigkeit blieb Berengar sein Leben lang bei dem einen Thema der Abendmahlslehre stehen. Für die Dialektik, die er so hoch schätzte, konnte er so nur die Bedeutung gewinnen, daß er auch seine Gegner teilweise auf dieses Gebiet bei der Behandlung der Glaubenslehre lenkte[1]. Konsequenz war nicht seine Sache, sonst hätte er seiner kundgegebenen Überzeugung gemäß alle Autorität gänzlich beseitigen und seinen Rationalismus auch auf die übrigen Glaubensdogmen ausdehnen müssen.

[1] Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (Freiburg 1909) 222.

IV. Antidialektiker.

1. Antidialektische Richtung.

In der karolingischen Renaissanceperiode wurde die weltliche Wissenschaft mit voller Unbefangenheit gepflegt. Karl der Große selbst schwebte den Hütern der geistigen Güter als Vorbild vor Augen. Er stand als vollendetes Muster da für die Lenker des untergebenen Volkes, für das Heer, für die Kleriker, auch „für die Philosophen und Scholastiker, um in Ehren über die menschlichen Dinge zu philosophieren und nach Weisheit zu forschen und in Ehrfurcht und Rechtgläubigkeit von den göttlichen Dingen zu denken und zu glauben". So schauten ihn auch die Repräsentanten des strengsten aszetischen Lebens, wie ein Rekluse Dungal[1]. In Selbstverständlichkeit stellt dieser dabei weltliche und heilige Wissenschaft nebeneinander.

Eine Änderung in dieser Gesinnung brachten die Reformbestrebungen, welche nach dem allgemein kulturellen und religiösen Niedergang in den spätkarolingischen Zeiten im zehnten Jahrhundert einsetzten. Die Hauptträger der Reform waren verschiedene Ordenskongregationen. Ihr Lebensideal war das des Mönchs. Ihr Kampf gegen die allgemeine Verweltlichung traf auch die verweltlichte Wissenschaft. In ihrem Verzicht auf das Weltliche glaubten sie zuweilen aber auch jener weltlichen Wissenschaften, der freien Künste, überhaupt entraten zu können, die bisher als

[1] Qui (Carolus) omnibus aequaliter omnium bonorum operum et virtutum et honestarum disciplinarum doctor praecipuus et perfectum habetur exemplar: rectoribus ad suos subiectos bene regendos, militibus ad suam exercendam legitime militiam, clericis ad universalis christianae religionis ritum recte observandum, philosophis et scolasticis ad honeste de humanis philosophandum et sapiendum reverenterque atque orthodoxe de divinis sentiendnm et credendum. Dungali Scoti Ep. I, *MG. Epp.* IV 577.

Vorstufe für das Verständnis der hl. Schriften und der Väter unentbehrlich geschienen hatten. Zu einer fühlbaren Animosität gegen Weltweisheit und weltliches Wissen und heidnische Literatur trug bei den Hauptförderern der Reform bei das Verdikt, welches die Kirchenväter in ihrem Kampfe mit dem absterbenden Heidentum gegen dessen Wortführer, die Philosophen und Poeten, gefällt hatten. Es war nie ganz überhört, der im Heidentum liegende Ursprung der freien Künste und der Philosophie war nie vergessen worden. Jetzt diente der Tadel der Väter als Kampfmittel der Reformatoren. Die Verweltlichung der geistigen Interessen selbst und insbesondere die Wendung der vom Rationalismus erfaßten Dialektiker gegen den angestammten Glauben taten das Ihrige, um innerhalb der reformatorischen Kreise eine antihumanistische und insbesondere eine antidialektische Richtung ins Leben zu rufen. Unberührt von dieser Richtung bleibt keine der für die religiösen Reformen wirkenden Ordenskongregationen. Wir verspüren sie bei den verschiedenen Reformzweigen der Benediktiner und bei den Augustinerchorherren, am meisten wohl bei den streng aszetischen Anhängern des hl. Romuald.

2. Gerard von Czanád.

Unter dem Einfluß der Bestrebungen des hl. Romuald stand wahrscheinlich der hl. Gerard von Czanád[1]. Durch ihn werden unsere Blicke nach der östlichen Peripherie des abendländischen Kulturkreises gelenkt. Hier hatte soeben der hl. Stephan von Ungarn (997—1038) damit begonnen, sein Volk dem Christentum und damit der Kultur zuzuführen. Er ließ fünf Benediktinerklöster in seinem Lande erstehen und organisierte zehn Bistümer in demselben. Einem derselben stand der von Frankreich berufene Mönch Bonipertus als Bischof vor, mit dem Fulbert von Chartres brieflich verkehrte[2]. Eine der berühmtesten Schulen der Zeit

[1] Auf ihn lenkte zunächst die Aufmerksamkeit G. Morin, *Un théologien ignoré du XI^e siècle: l'évêque-martyr Gérard de Czanád O. S. B.* in: *Revue Bénédictine* XXVII (1910) 515 ff.

[2] Significavit autem nobis filius noster tuusque fidelis Hilduinus tuae charitatis erga nos insignia, fideliter asserens nnum de nostris Priscianis te velle, quem et per eumdem libenter mittimus. S. Fulberti *Epist.* 1, *PL* 141, 189 C. Vgl. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge* (Chartres 1895) 63. 109.

gründete aber der hl. Gerard zu Czanád. Aus Deutschland, Böhmen, Polen und Frankreich sollen Lernbegierige dahin gekommen sein. Die freien Künste und die Gottesgelehrtheit, aber auch die Jurisprudenz haben den Gegenstand des Unterrichts gebildet[1]. Die Bedeutung der Schule entsprach ganz der Bedeutung ihres Stifters, der zu den wenigen bemerkenswerten Schriftstellern jener Zeit zählt.

Leider sind wir über das Leben Gerards nur in mangelhafter Weise unterrichtet. Nach der Legenda minor, die über ihn berichtet[2], war er in Venedig geboren, wo er in ganz jungen Jahren Mönch geworden sein soll. Eine gewisse Bestätigung dieser Nachricht darf darin erblickt werden, daß Italien, und zwar der nordöstliche Teil von Italien, seinem Gesichtskreise am nächsten lag, wie gelegentliche Bemerkungen von ihm über die zu seiner Zeit herrschenden Häresien dartun[3]. Dagegen erscheint es zweifelhaft, ob er tatsächlich in ganz jungen Jahren („puer"), wie die Legende meint, das Ordenskleid genommen. Er spricht nämlich einmal selbst von einem Aufenthalt in Frankreich, der offenbar Studienzwecken gedient hatte[4]. Derselbe kann doch erst in die reiferen Jahre Gerards gefallen sein. Daß er von seinem Kloster

[1] Magna etiam fama erat scholae Czanádensis a s. Gerardo conditae, in quam non solum indigenae, sed etiam ex Germania, Bohemia, Polonia, Gallia adolescentes litterarum cupidi confluxerunt. *Scriptores Ordinis s. Benedicti, qui 1750–1880 fuerunt in Imperio Austr.-Hungar.* (Vindob. 1881) p. LVII.

[2] Hic enim huius lucis lumen per Venetos parentes sortitus Dei gratia praeveniente a pueritia coepit Domino nostro Jesu Christo devotus existere et Evangelicis documentis per omnia parere. Nam religionis habitum puer accepit. *Acta SS. Boll.* Sept. VI, 722 C. R. F. Kaindl, *Studien zu den ungarischen Geschichtsquellen*, Archiv f. österr. Gesch. (Wien 1902) Bd. 91 S. 26, verlegt den Ursprung der Legenda minor noch in das Ende des 11. Jahrhunderts, nach 1083. Vgl. *Studien u. Mitteilungen zur Geschichte d. Bened.-Ordens* XXXV (1914) 198.

[3] Italia non consuevit haereses nutrire, ad praesens in quibusdam partibus haeresium fomentis abundare auditur. Gallia vero felix, quae his munda perhibetur. Graecia infelix, sine quibus nunquam vivere voluit. Verona, urbium Italiae nobilissima, his gravida redditur. Illustris Ravenna et beata Venetia, quae nunquam inimicos Dei passae sunt ferre. S. Gerardi *Deliberatio* p. 99 in der unten S. 55 Anm. 4 zitierten Ausgabe von Batthyány.

[4] In Platone quippe disputationes quondam apud Galliam constitutus quasdam de deo Hebraeorum confidenter fateor me legisse et caelestibus animis. *l. c.* 84.

aus zu den Studien nach Frankreich abgeordnet worden sein sollte, ist in Anbetracht der von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach bevorzugten Ordenskongregation so viel wie ausgeschlossen. Umgekehrt kann vielmehr angenommen werden, daß es ihm ein früher Eintritt in den Orden unmöglich gemacht hätte, sich den hohen Grad literarischer Kenntnisse anzueignen, über die er verfügte. Mehrere Indizien sprechen nämlich dafür, daß er der in der Gegend von Ravenna und Venedig verbreiteten Kongregation von Eremiten angehörte, welche dem hl. Romuald ihren Ursprung verdankt. Gerade diese Kongregation verriet aber eine geringe Neigung für wissenschaftliche und namentlich profane Studien. Es legt sich die Vermutung nahe, daß Gerard wie so mancher andere seiner italienischen Zeitgenossen — ich nenne Anselm von Besate, Lanfrank, Anselm von Aosta — sich zuerst in der Heimat eine wissenschaftliche Bildung aneignete und dann auf die Wanderschaft nach Frankreich ging, sei es, um seine Bildung zu vervollständigen, sei es, um als Wanderlehrer sein Glück zu versuchen [1].

Auf einer Pilgerfahrt ins heilige Land begriffen, wurde er vom heiligen Stephan in Ungarn festgehalten und war nun „der bedeutendste von allen Männern, welche dem Könige in der Einführung des Christentums zur Seite standen“ [2].

Sieben Jahre lebte er zunächst in dem von Stephan auf Betreiben des berühmten böhmischen Eremiten Gunther gestifteten Eremitenkloster Bel. Um 1030 trat er dann an die Spitze des neugegründeten Bistums Czanád am Maros, wo er die Kathedrale zu Ehren des hl. Georg erbaute. Bemerkenswert ist nun aber, daß er nach dem Berichte der ältesten Legende auch als Bischof die Einöde nicht verließ, sondern neben den Städten einsam gelegene Zellen im Walde erbaute, in denen er die Nächte mit

[1] Gerard kennt diese wandernden Profangelehrten seiner Zeit. Er gibt einmal einem Einwand, dem er begegnet, die folgende Formulierung: Dicat mihi, qui vult, quia multa legi, multa cucurri. In Spania fui doctus, in Britannia eruditus, in Scotia detritus, in Hybernia studui, omnes liberales disciplinas commendavi memoriae, ideo nil lectionis me effugere potest. *l. c.* 256.

[2] Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* II[6] (Berlin 1894) 209.

Werken der Aszese zuzubringen pflegte[1]. Diese Umstände, nicht minder aber ganz bestimmte Ansichten in seiner sogleich zu nennenden Hauptschrift, welche er mit seinem jüngeren Zeitgenossen Petrus Damiani, dem bekanntesten unter den Jüngern des hl. Romuald, teilt, und die auf ein gemeinsames geistiges Milieu hindeuten, machen es in hohem Maße wahrscheinlich, daß Gerard selbst der Eremitenkongregation des hl. Romuald angehörte. Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, ist Gerard geschichtlich der erste Zeuge für die fühlbare Spannung, in welcher diese Kongregation zu den profanen Wissenschaften stand und welcher nicht viel später Damiani den energischesten Ausdruck verlieh.

An und für sich konnte die Geistesrichtung Gerards auch von einer anderen mönchischen Reformkongregation her beeinflußt sein, jener von Cluny nämlich. Nach Ausweis seiner *Deliberatio* stand nämlich Gerard am Ende seines Lebens in literarischem Verkehr mit dem berühmten lothringischen Reformabte Richard von St. Vannes. Richard genoß bei ihm ein solches Ansehen, daß er ihm eine seiner Schriften, *De patrimonio divino*, zur Billigung zusandte. Aber die Bekanntschaft der beiden Männer scheint erst aus einer Zeit zu stammen, in der Gerard bereits sein Eremitenleben in Ungarn führte, aus dem Jahre 1025 nämlich, als Abt Richard mit einer glänzenden Schar fränkischer Großen auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem die Gastfreundschaft des hl. Stephan von Ungarn genoß[2].

Gerard fand seinen Tod, indem er von Anhängern der heidnischen Nationalpartei auf einer Fahrt nach Pest vom Wagen gezerrt, gesteinigt und schließlich durch einen Lanzenstich getötet wurde. Es war im Jahre 1046. Im Jahre 1083 wurde er kanonisiert, und sein Leichnam in die Kathedrale von Czanád übertragen.

Gerard war für seine Zeit ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Zwar vermag ich nicht zu sagen, was es mit den von Fr. San-

[1] Quamvis episcopalem dignitatem nimia prudentia gubernabat, tamen heremum non deseruit. Verum iuxta urbes . . . cellulam sibi silvarum secretiori loco construxerat, in qua ligatus pernoctasse multasque passiones . . . sustinuisse memoratur. *Legenda minor* c. 7, *Acta SS. Boll.* Sept. VI 723 B.

[2] E. Sackur, *Richard Abt von St. Vannes* (Breslau 1886) 93 ff.

sovino unter seinem Namen angeführten Schriften · *De laudibus S. Virginis, Sermones quadragesimales, Homiliae solemnitatum totius anni* für eine Bewandtnis habe[1]. Wattenbach nennt ihn unbedenklich den „Verfasser jener merkwürdigen Unterweisung, welche König Stephan für seinen Sohn Emerich verfassen ließ“[2]. Allein von anderer Seite wird seine Autorschaft in Zweifel gezogen. Das Urteil der Bollandisten nämlich schwankt, ob der *Libellus de institutione morum ad Emericum ducem* vom hl. Stephan selbst oder von Gerard oder gar von einem späteren Autor herrühre[3]. Sicher dagegen gehört ihm an das durch eine ehemalige Freisinger, jetzt Münchener Handschrift (Clm 6211 saec. XI) überlieferte Werk: *Deliberatio Gerardi Moresenae ecclesiae ep(iscop)i supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem*[4]. Es ist eine sehr breit gehaltene Erklärung des Canticum Benedicite (Daniel 3, 57ff.), die trotz ihres Umfangs nur die neun ersten Verse umfaßt. Hier nennt Gerard noch zwei andere Schriften aus seiner Feder, die aber einstweilen verloren sind, nämlich *De divino patrimonio* und einen Kommentar zum Hebräerbrief[5].

Die *Deliberatio* Gerards gewährt einen ausreichenden Einblick in seine geistige Eigenart und Richtung. Mit den freien Künsten, wie sie um die Wende des ersten Jahrtausends in Italien gelehrt wurden, und der diesem Unterricht dienenden Literatur war er in hohem Maße vertraut. Daß die Rhetorik in der Schule, aus der er hervorging, eine Bevorzugung genoß, merkt man ihm deutlich an. Nicht weniger aber auch, daß es in den damaligen Schulen auf eine äußerst gekünstelte, geschraubte und auf Stelzen gehende

[1] Vgl. *Acta. SS. Boll.* Sept. VI 724 D. [3] A. a. O. 209.

[2] *Acta. SS. Boll.* Nov. II, I 480 F.

[4] Gedruckt unter dem Titel: *Sancti Gerardi Episcopi chanadiensis scripta et acta hactenus inedita, cum serie episcoporum chanadiensium opera et studio Ignatii comitis de Batthyány, episcopi Transylvaniae* (Albo-Carolinae [Karlsburg] 1790). Über Träger des Namens Isengrim in der Diöcese Freising s. F. L. Baumann, *Forschungen zur schwäbischen Geschichte* (Kempten 1889) 185.

[5] *l. c.* 296: In libello autem, quem ad Andream presbyterum, divinae germanitatis virum, De divino patrimonio expressimus, qui nunc apud abbatem Richardum incontaminatum christi famulum divinitus eruditum est . . . p. 133: Quondam vero ibi, ubi dicitur in Psalmo ‹Ipsi peribunt, tu autem permanebis›, disputans secundum mediocritatem meam, in primo capitulo epistolae Pauli ad Hebraeos, quidquid invenire ex apotheca sancti Spiritus supra hoc potui, stilo latissimo commendavi.

Diktion abgesehen war. Er erinnert in dieser Beziehung an seinen norditalienischen Landsmann Anselm von Besate. Das Gekünstelte seiner Diktion steigert sich jedesmal in den einleitenden Prologen der einzelnen Abschnitte seines Kommentars. In direktem Gegensatze dazu steht aber, daß er auf Korrektheit der Sprache wenig gibt, ja sie geradezu vernachlässigt. Eine Nachlässigkeit, die er sich persönlich im Verkehr angewöhnt zu haben scheint, führt er unbedenklich auch in die Schriftsprache über. Sie betrifft beispielsweise den Gebrauch des Genitivs *solius*, welches Wort er in verschiedenen ungewöhnlichen Bedeutungen, so für solum, tantum, dummodo, verwendet[1]. Vielleicht spielt hierin bei ihm, der nicht ungern die ungekünstelte (rusticana), aber deswegen keineswegs unwirksame Redeweise der hl. Schrift in Gegensatz stellt zu der kunstmäßigen Form der heidnischen Literatur, sogar eine bewußte Absicht mit[2].

In seiner Beurteilung der freien Künste vermissen wir bereits die Ruhe und das Wohlwollen der vorausgehenden Zeit. Sie sind nicht mehr die sieben Pfeiler, die den darüber aufragenden Bau der Gotteslehre tragen. Zwar geht er in ihrer Ablehnung nicht so weit, wie ein Otloh oder Petrus Damiani. Aber sie sind ihm entbehrlich. „Alle," sagt er, „die Christi Schüler sind, bedürfen nicht der fremden Lehren"[3]. Auch weiß er nicht nur einen negativen Grund für ihren Ursprung anzugeben, wie später Manegold von Lautenbach. Dieser erklärt nämlich die heidnische Weltweisheit nur aus dem Verluste eines alten Geisteserbes, an dessen Stelle nun Menschen ihre unhaltbaren Erfindungen setzen, die keinen Zusammenhang mit dem Urgrund aller Weisheit besitzen. So sehr er die Eitelkeit und den Unbestand der „Philosophie der Sterblichen" betont, will er doch „den von Gott eingegebenen Gesetzen der schönen Künste" keinen Eintrag tun. „Ich leugne nicht," sagt er, „daß sie von dem in unaussprechlicher Höhe

[1] Beispiele werden sich in den mitzuteilenden Texten ergeben.

[2] Quaeso autem, ne dicas offendere stilum dialecticorum auditum neque rusticam orationem magnum oratorem. Habemus, ait (so meist bei Anführung einer Schriftstelle), thesaurum istum in vasis fictilibus. Et nos non contemplamur, quae videntur, sed quae non videntur. *Deliberatio l. c.* 27. Cf. p. 159.

[3] Omnes, qui istius (Christi) discipuli sunt, non indigent doctrinarum peregrinarum. *Deliberatio* 278.

ragenden Sitze aller Weisheit ihren Ausgang genommen haben, in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind. Denn in ihnen allen sind die letzten Gründe nicht zu bezweifeln, wie in der ersten das Atom, in der zweiten der Ausdruck, in der dritten das Urteil, in der vierten die Einzahl, in der fünften der Punkt, in der sechsten der Halbton, in der siebenten das Himmelszeichen“ [1].

Gott ist die Weisheit, betont er an einer anderen Stelle. Er ist nicht nur weise, sondern überweise. Daher stammt alle Weisheit von ihm, d. i. alles, was der göttlichen Weisheit gehorcht. Auch die Wissenschaft der freien Künste ist darum von ihm ausgehend zu denken. „Aus dem Grunde möge uns niemand für feindselig gegen diese Wissenschaft halten, vielmehr nur gegen jene, welche behaupteten, weise zu sein, und töricht geworden sind und viel mehr dem Geschöpfe als dem Schöpfer gedient haben“ [2].

Über die heidnischen Philosophen und Vertreter der freien Künste gießt er nun aber die volle Schale seines Unmutes aus. Nur mehr das eine Interesse scheint er für ihre Anschauungen übrig zu haben, ihre Schwäche und Unhaltbarkeit zu brandmarken.

„Wo ist ein Weiser, wo ein Schriftgelehrter, wo ein Forscher dieser Welt“, ruft er mit dem hl. Paulus (1 Kor 1,20) aus. „Viel-

[1] An hoc legibus divinitus optimarum disciplinarum inspiratis detraho? Ab ineffabili totius sapientiae pectore non abnego descendisse, in quo omnes thesauri sapientiae et scientiae reconditi praedicantur. Etenim in omnibus principia non dubitanda, quemadmodum in prima athomus, in secunda pronuntiativum, in tertia proloquium, in quarta monas, in quinta punctus, in sexta semitonium, in septima ostentum. *Deliberatio* 53 f. Der etwas unvermittelt angeschlossene Satz „Etenim in omnibus“ scheint als Ganzes Exzerpt zu sein. Einzelne Bestandteile lassen sich nachweisen aus Isidor., *Etym.* l. 13 c. 2, *PL* 82, 473: Littera pars minima atomus est nec dividi potest. Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus in geometria; ferner aus Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* ed. Eyssenhardt (Leipzig 1866) 364: Primum igitur tempus est, quod in morem atomi nec momenta recisionis admittit, ut est in geometricis punctum, arithmeticis monas.

[2] Est sapientia Deus, sicut ipse naturaliter non solum sapiens, quin potius supersapiens, ideo ab ipso omnis sapientia, i. e. quod divinae sapientiae obtemperat. Ergo et supradictarum [artium] scientia ab ipso dicenda et ante palam in ipso reposita. Dicitur autem, id est quod nemo [nach meiner Konjektur: reposita dicitur. Ideo autem nemo] nos bellicosos contra hanc [scientiam] opinetur, immo contra illos, qui se esse dixerunt sapientes et stulti facti sunt. *Deliberatio* 55.

leicht nennt Makrobius solche in seinen Werken, obwohl dieser selbst einer von ihnen ist." Aber ihre Philosophie sei nach Paulus durch Christus verworfen worden. Zeno — er denkt an den Eleaten, von dem erzählt wird, daß er seine abgebissene Zunge dem Tyrannen seiner Vaterstadt ins Gesicht gespien — habe seine Philosophie ausgespuckt, Menander die seinige ganz mit seinem Geiste aufgegeben und ähnlich die übrigen. Selbst einen Plato nennt er „stultissimus" und zwar um deswillen, weil er den Sitz des Denkens ins Haupt verlegt und dadurch der hl. Schrift (Mt 15,19) widerspreche, nach der die schlechten Gedanken aus dem Herzen kommen [1].

Gerards Ideal liegt auf einer anderen Seite. Es sind die inlitterati doctissimi, die nach ihm alle Philosophie überflügelt haben. „Zweifle nicht," meint er, „daß der göttliche Cephas tiefer ist als Aristoteles, Paulus beredter als alle menschlichen Redner, Johannes höher als der ganze Himmel, daß Jakobus schlagfertiger ist als dein Plotius" [2]. Die Verkünder des Evangeliums waren Ungelehrte, waren Fischer, waren nicht Dialektiker, sondern Ungebildete, die aber unter dem Einfluß des hl. Geistes alles Denken der sterblichen Philosophen hinter sich ließen [3]. Und so ist die evangelische Weisheit ein Schatz in irdenem Gefäße, aber nichtsdestoweniger so kostbar, daß jene, die sich in die Welt teilten — Gerard nennt eine ganze Liste alter Machthaber —, keinen ähnlichen besaßen. „Aber auch nicht die Stoiker, die Platoniker, die Akademiker, die alles für ungewiß hielten; nicht die Peripatetiker mit ihrer Behauptung, ein Teil der Seele sei vergänglich, ein anderer ewig; nicht die Genossen eines Epikur,

[1] Ubi sapiens, ait, ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi? Forte Macrobius tales in superioribus [in suis operibus] dicit, quamquam horum unus idem. Reprobam vero semivirbius (!) nostrum talium philosophiam dicit divinissimum fecisse Jesum. Zeno suam evomuit, Menander quicquid habuit, una totam cum spiritu emisit, ceteri nihilominus autem. *Deliberatio l. c.* 9. — De corde exeunt cogitationes malae, quibus dictis Plato philosophus comprobatur stultissimus, dicens humana cogitata non de corde sed cerebro manare. *l. c.* 169.

[2] Non dubites divinissimum Cephan Aristotele profundiorem, non Paulum cunctis humanis oratoribus eloquentiorem, non Joannem omni caelo altiorem, non Jacobum tuo Plotio expeditiorem. *l. c.* 27.

[3] *l. c.* 93.

der von den törichten Weisen ein Schwein genannt wurde und der behauptete, die Welt bestehe nur aus Atomen und mit seinem Tode sei alles aus“ [1].

So oft er auf die alten Philosophen zu sprechen kommt, wird es ihm schwer, seinen Affekt zu meistern. Denn: „Alle haben nach dem göttlichen Ausspruch geirrt und Falsches geredet. Wenn ich der Weltweisen Torheiten durchgehen wollte, würde mir vor allem die Zeit nicht reichen, namentlich bei jenen, welche die Kraft Gottes in die Atome verlegten und die gegenwärtige Welt unvergänglich nannten, welche den wahren Gott aus den vier Elementen entstanden erklärten und dann den Weltkreis durch göttliche Macht“ [2]. „Betrachte so ein Wunder der Dialektik, und dann erröte bei der Philosophie des Fischers und lerne besser wissen vom ungebildeten Mann mit dem Netze als vom gelehrten Aristarch“ [3].

Begreiflich ist sein Unmut gegen die Feinde der Kirche unter den alten Philosophen, von denen die Welt einst voll gewesen sei. In diesem Zusammenhange redet er von dem „Wahnsinne des Porphyrius“, der gegen den Propheten Daniel ein ganzes häresiarchisches Heer angeführt habe [4]. Aber in einem Atem mit derartigen Leuten und den eigentlichen Häretikern nennt er auch ganz allgemein die in weltlicher Weise Gelehrten [5].

Es muß uns wundern, daß er trotz alledem für die Alten doch noch ein Wort der Anerkennung übrig hat, sich beziehend auf ihre geistige Veranlagung, ihren Fleiß und ihre nützlichen Be-

[1] Istiusmodi thesaurum non potuit habere Darius rex, non Xerxes . . ., non Stoici, non Platonici, non Academici omnia opinantes incerta, non Peripatetici, qui dicunt quandam animae partem esse occiduam, quandamque aeternam, non Epicurii illius coessentes, qui porcus a stultis sapientibus nuncupatus est, asserens solius (!) atomis mundum constare seque post mortem non esse. *l. c.* 96; cf. Isid. Hisp., *Etym.* l. 8, c. 6, *PL* 82, 306 s.

[2] Omnes erraverunt iuxta divinum dictum et locuti sunt falsa. Si percurrere tempto mundi philosophorum naenias, dies me imprimis deficiant, maxime de illis, qui dixerunt virtutem dei in atomis et mundum non finiendum praesentem, Deum verum de quatuor elementis factum et orbem divina potentia. *l. c.* 277.

[3] Vide miraculum dialecticae, hoc autem viso erubesce ad philosophiam piscatoris et disce melius scire a rustico retiatore, quam a perito Aristarco. *l. c.* 278. [4] *l. c.* 97. [5] *l. c.* 180.

mühungen[1]. Dadurch hält er sich ein Hintertürchen offen, um bei gegebener Gelegenheit die freien Künste doch wieder vor sich erscheinen und zu Gnaden kommen zu lassen. Wir dürfen nicht zweifeln, daß ihnen Gerard in der von ihm gegründeten Schule die unerläßliche Pflege wird haben angedeihen lassen. Sonst hätte diese Schule nicht ihre Anziehungskraft auf weite Kreise ausüben können. Durch die Sorge für die Pflege der freien Künste wird sich Gerard von seinem jüngeren Zeitgenossen Petrus Damiani unterschieden haben, dem die weltliche Wissenschaft nicht nur innerhalb seiner Eremitenkongregation entbehrlich erschien, sondern auch bei dem den besten Gesellschaftskreisen angehörigen Laien. Wir dürfen das um so sicherer annehmen, da einer seiner Mitbischöfe, eben jener Isingrim, an den die *Deliberatio* gerichtet ist, selbst in den freien Künsten Unterricht erteilte[2].

Gerards gelegentliche Bemerkungen über die weltlichen Wissenschaften sind von geringem Belang. Er kennt die unter dem Namen Platos gehende Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik. Als ersten Physiker nennt er Thales von Milet. Plato habe die Physik in die vier Fächer des Quadriviums geteilt. Sokrates habe die Ethik eingeführt und in ihr die vier Kardinaltugenden unterschieden. Außerdem habe er die Logik hinzugefügt und in ihr die Dialektik und Rhetorik auseinandergehalten.

Alles, was hier über die freien Künste gesagt ist, geht auf die Etymologien Isidors von Sevilla zurück und beruht in seiner uns vorliegenden Textgestaltung entweder auf Mißverständnissen Gerards selbst oder auf Fehlern in der Überlieferung der Etymologien[3].

---

[1] Laudare itaque antiquorum ingenia et iure debemus, sed ad veram laudem illius, qui sine cessatione laudandus est . . . Licet autem sic sudassent tam isti quam ceteri illis similes, sudor illorum potius laudandus, quam ipsi benedicendi. *l. c.* 79, 82.

[2] Plato, qui quatuor in physica distributiones donavit, arithmeticam nimirum, quemadmodum ipse (*scil.* Isengrime) tuos plerumque doces, geometricam, musicam et astronomiam. *l. c.* 80 s.

[3] (Unmittelbar an den Text der vorigen Anmerkung anschließend) tuusque Socrates ad corrigendos primus instituens et ad omne studium eius bene vivendi disputationem perducens eamque in quattuor virtutibus animae dividens, nimirum prudentia, iustitia, fortitudine, temperantia, subiungens loicam, quae rationalis vocatur. *l. c.* 81. Das *tuusque* scheint verdorben aus *ethicam*; vgl. Isid., *Etym.* l. II, c. 24, n. 5: Ethicam Socrates primus etc. Die Hinzu-

Auch der Gedanke, daß nach den drei Gattungen der Philosophie sich die Bücher der Hl. Schrift einteilen lassen, ist nur Isidor entlehnt [1]. Dagegen scheint die Übertragung der drei Namen Physik, Ethik und Logik auf die drei Personen der göttlichen Trinität eine Erfindung Gerards selbst zu sein [2]. Hiermit befinden wir uns aber auf rein theologischem Boden, und wenn Gerard sich auch nicht scheut, gewisse Analogien zwischen dem natürlichen Wissensgebiete und der Hl. Schrift, ja der Trinität selbst hervorzuheben, so gebietet er doch dort den natürlichen Wissenschaften einen entschiedenen Halt, wo es sich um theologische Untersuchungen handelt. „Es ist nämlich", so meint er, „höchste Torheit, in Gemeinschaft von Mägden Untersuchungen anzustellen über jenen, der zu preisen ist im Angesicht der Engel" [3].

Das alte Wort von den weltlichen Wissenschaften als den Mägden gegenüber der Theologie greift also nicht erst Damiani wieder auf, wohl aber gibt er genauere Kautelen für das Verhalten der untergeordneten Vernunftwissenschaft an. Auch verrät er den tieferen Grund, warum ihr nach seiner Überzeugung keine selbständige Entscheidung zuzutrauen ist.

Gerard ist es wahrscheinlich gar nicht zum Bewußtsein gekommen, wie wenig er sich folgerichtig bleibt, die weltlichen Wissenschaften zur Behandlung der Gotteserkenntnis abzulehnen, dafür aber in der Welt selbst die leibhaftigen Elementardisziplinen auch der Gotteserkenntnis zu erblicken. Denn nach ihm besteht für niemand, auch für jene nicht, die keine Schule besucht haben,

---

fügung der Logik schreibt Isidor *a. a. O.* n. 7 Plato zu: Logicam, quae rationalis vocatur, Plato subiunxit.

[1] In quibus tribus generibus philosophiae etiam divina eloquentia (Isidor: eloquia) tota a peritis constare videntur. Denique ait de natura disputare solent etc. Statt des sinnlosen Denique ait steht bei Isidor., *Etym.* l. II, c. 24, n. 8, *PL* 82, 141 D: Nam aut de natura etc.

[2] Philosophi autem nudi et sine tegmine immortalissimae philosophiae dixerunt de phisica, de ethica vero et logica, sed veram physicam ignoraverunt, mirabilem ethicam nescierunt, inaestimabilem logicam non cognoverunt . . . Ista physica, de qua loquimur, immensus Pater, a quo sempiternus Filius. Ethica idem Filius . . . Logica a Patre et Filio procedens sanctissimus Spiritus. *Deliberatio l. c.* 286.

[3] Dementia summa est in contubernio disputare ancillarum de illo, cui psallendum est in conspectu angelorum. *l. c.* 32.

die Ausrede, er wisse nicht, von wem er geschaffen worden, da er mit den Wissenschaften nicht vertraut sei. Dagegen habe Gott vorgebeugt, der „den Himmel als die Grammatik, die Erde als die Rhetorik, Sonne, Mond und Sterne als die Dialektik usw. zur Unterweisung gegeben habe, damit durch diese schönen Wissenszweige jedes Geschöpf seinen Schöpfer erkenne“ [1]. Dafür zeuge auch der hl. Paulus in der bekannten Stelle seines Römerbriefs. Ja, „Gott hat alle anbetrachts der soweit möglich besten und staunenswerten Kenntnis zu Philosophen machen wollen. Denn wenn jemand fragt, auf welche Weise oder wie sehr Gott glänzend sei, so schaue er die Sonne an, die er gemacht hat. Von ihr lerne er, wie sehr Gott selbst leuchte, welcher der Sonne einen solchen Glanz verliehen, und so betrachte er ihn als das unaussprechliche und unerträgliche Licht. Ferner, wenn er gern wissen möchte, wie groß er sei, und es mit seinem Verstande nicht zu fassen vermag, da es überhaupt unmöglich ist, nehme er den Himmel und die Erde und die ungeheuren Elemente, und wenn er sie mit all seiner Geisteskraft nicht zu erfassen vermag, dann erwäge er die unschätzbare Unermeßlichkeit des Meisters von dem allem“ [2].

Diese letzteren Ausführungen sind von Interesse als Versuch einer Art Gottesbeweis. Sie bewegen sich in der Richtung des dem früheren Mittelalter geläufigen Gottesbeweises, der mit Hilfe des „Steigerungsgedankens“ geführt wurde. Ihn hatte beispielsweise der oberitalienische Landsmann Gerards Otto von Vercelli († 961) benutzt, indem er sagte: „Da der Herr so schöne Elemente

[1] Ergo ut nemo intritorum diceret: Nescio, a quo creatus sum literarum ignarus, caelum pro grammatica, terram pro rhetorica, solem et lunam et stellas pro dialectica atque pro ceteris cetera, ut his pulchris disciplinis omnis creatura suum cognosceret creatorem, in doctrinam dedit. *l. c.* 156.

[2] Igitur omnes voluit reddere philosophos ex optima et admirabili, quantum possibile est, notitia. Etenim si quisquam quaerit, quomodo vel quantum sit Deus splendidus, intueatur solem, quem fecit. Ab eodem vero discat, quam ipse splendescat, qui tantum splendorem soli administrat, sic vero illum consideret ineffabilem atque ex hoc ipso intolerabilem lucem. Demum si delectat, quam magnus sit, et mente non potest concipere, quemadmodum omnino impossibile est, tractet caelum et terram, spatiosissima elementa, et si eadem metiri non potest ullius ingenii suffragatione, tum deliberet horum inaestimabilem factoris immensitatem. *l. c.* 155.

gegründet hat, daß die Menschen sie als Götter anbeteten, so konnte leicht eingesehen werden, daß unvergleichlich schöner jener sei, der sie gegründet hat“ [1].

Gerard von Czanád verdient unstreitig Beachtung in der Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens. Er zählt zu den frühesten Schriftstellern, welche die beginnende kirchliche Reform zu einer gegensätzlichen Stellungnahme gegenüber der heidnischen Literatur und Weltweisheit veranlaßt. Seine Abneigung gegen die Fächer des Triviums trifft, so scheint es, am meisten die in Italien damals bevorzugte Rhetorik. Erst als nach der Mitte des elften Jahrhunderts die Dialektik mehr in den Vordergrund trat und sich in den Dienst eines glaubensfeindlichen Rationalismus stellte, ward sie als der Hauptangriffspunkt der auf Seiten der kirchlichen Reform sich vereinigenden Männer ausersehen.

Die Stimmung Gerards von Czanád gegen die weltliche Wissenschaft, der er als Schriftsteller auf dem neuerschlossenen Kulturboden Ungarns Ausdruck gab, ist als Mitgift seines norditalienischen Heimatlandes zu betrachten. Hier läßt sie sich weiter verfolgen und in gesteigerter Potenz nachweisen bei dem genial veranlagten und redegewaltigen hl. Petrus Damiani.

Manche Gedanken in der Beurteilung von Bildung und Wissenschaft hat Petrus Damiani mit Gerard fast dem Wortlaute nach gemein, wie daß Gott nicht Weise und Gelehrte, sondern Ungelehrte und Fischer zur Ausbreitung des Evangeliums berufen habe, daß der Weisheit dieser einfachen Männer die Weisheit der alten Heiden erlegen sei. In manchen Punkten verschärft sich aber der Gegensatz Damianis gegen die wissenschaftliche Bildung und wird dann zu einer direkten Abweisung derselben. Gerard findet es selbstverständlich, daß sein bischöflicher Standesgenosse Isingrim die freien Künste lehrt. Er versichert ausdrücklich, daß er nicht gegen diese an sich eingenommen (bellicosus) sei, ja daß sie wie alle Weisheit ihren Urquell und Ausgangspunkt in der wesenhaften Weisheit Gottes haben. Damiani beseelt im Gegenteil eine wahre Kampflust gegen die weltlichen Disziplinen. Er schreibt eigene

[1] G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Münster 1907) 25 f. (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, Bd. VI, Heft 3).

Abhandlungen zu dem Zwecke, die wissenschaftlichen Studien seinen Mönchen zu mißraten. Nicht einmal die Elementarstufe alles Unterrichts, der über das Auswendiglernen der Psalmen hinausführen würde, die Grammatik, will er bei seinen Mönchen zulassen. Wie ernst er es mit dieser Gesinnung nimmt, beweist er dadurch, daß er auch außerhalb seiner Ordensgenossen bei Laien dafür Propaganda macht. In seinem Eifer, dem sich eine wirkungsvolle Rhetorik zu Diensten stellt, redet er davon, daß die Grammatik lernen gleichbedeutend sei mit dem Abfall von Gott und mit Götzendienst. Ja ihm schwebt ein ganz anderer Ursprung der dereinst von den Heiden gepflegten freien Künste vor, indem er den Verführer des Menschengeschlechtes als ersten Grammatiker hinstellen und auf ihn die unselige Wißbegierde der Menschen zurückführen möchte. Abgesehen von der temperamentvollen Veranlagung Damianis wird diese Verschärfung seines Standpunktes aus dem zunehmenden Ernst der kirchlichen und klösterlichen Reform herzuleiten sein, vielleicht auch aus einer zunehmenden Abneigung und Opposition der Repräsentanten dieser Disziplinen gegen das Schriftstudium. Einen tiefer liegenden Grund seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Vernunftwissenschaft verrät Damiani aber in seiner berühmten Schrift *De divina omnipotentia*[1].

3. Otloh von St. Emmeram.

Unter dem Einfluß einer von Einsiedeln in der Schweiz ausgehenden Reformbewegung steht Otloh von St. Emmeram in Regensburg (1010—1070).

Während man früher, und zwar seit Helmsdörfers *Forschungen zur Geschichte des Abtes Wilhelm von Hirschau* wohl allgemein gewohnt war, unseren Otloh jener strengen Richtung zuzuweisen, die gegen jede weltliche Wissenschaft, besonders gegen das Studium der Alten und die dialektischen Studien, eiferte[2], — jener Richtung also, welche Wilhelm von Hirschau im Auge hatte,

[1] S. J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Münster 1910) 16 ff. (*Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters*, Bd. VIII, Heft 3).

[2] Helmsdörfer, *Forschungen z. Gesch. des Abtes Wilhelm von Hirschau* (Göttingen 1874) S. 67 f.

wo er von solchen redet, die „für die Mönche keine Wissenschaft außer dem *Psalterium* für erlaubt erklärten“ [1], — spricht E. Dümmler die Überzeugung aus: „Ganz sicher gehörte er (Otloh) nicht zu den von Wilhelm bekämpften Gegnern, die den Mönchen nur das Lesen des Psalters für zuträglich hielten; einer so übertriebenen Auffassung widerstreiten alle Schriften Otlohs“ [2].

Er stützt sich hiebei namentlich auf Stellen in Otlohs Schriften, wo er die sieben freien Künste als das Vorzüglichste unter den menschlichen Dingen bezeichnet [3], und wo er sagt, daß solche Kleriker, die in jener Art Wissenschaft zu sehr unwissend seien, keinen priesterlichen Grad erreichen sollen [4].

Die schwankende Beurteilung von Otlohs wissenschaftlicher Gesinnung hat ihren Grund darin, daß es bisher unterlassen wurde, die sämtlichen einschlägigen Stellen seiner Schriften gegeneinander abzuwägen. Es wurde übersehen, daß er die weltlichen Wissenschaften nicht schlechthin verwirft, sondern daß er die Beschäftigung mit denselben nur für den Mönch für unerlaubt hält. Man konnte sich aber nicht zusammenreimen, wie er neben dem höchsten Lobe der freien Künste zugleich von deren Unerlaubtheit zu sprechen vermochte. Verbietet er aber die weltlichen Disziplinen nur dem Mönche, so konnte er sie an sich recht wohl als das Vorzüglichste unter den „menschlichen Dingen“ preisen, namentlich wenn er sich als Gegensatz der „*res humanae*“ die „*res divinae*“ dachte, und sie dennoch dem Mönche, aber nur diesem, verbieten. Daß aber dies seine eigentliche Absicht war, ergibt sich deutlich bereits aus dem Kontexte, in welchem eine der von Dümmler ausgehobenen Stellen steht. Die ganze Wissenschaft der sieben freien Künste, so führt hier Otloh aus, das Vorzüglichste der menschlichen Dinge, sei ursprünglich von Ungläubigen

[1] Cum nobis monachis nihil liberalis scientiae praeter psalterium licere asserant. S. Wilhelmi Abb. Hirsaugiensis *Praefatio in sua astronomica*. Pez, *Thes. Anecd.* VI 261.

[2] *Über den Mönch Otloh v. St. Emmeram*, Sitzungsberichte d. k. pr. Ak. d. Wissensch. zu Berlin. Jahrg. 1895, II 1080 und Anm. 2.

[3] Omnis namque septem liberalium artium scientia, qua nihil in rebus humanis praestantius est, per infideles dicitur primitus prolata. *Dial. de trib. quaest.* c. 22, *PL* 146, 89 A.

[4] Clerici liberalis scientiae nimis ignari nullum sacerdotalem gradum accipere sunt digni. *Lib. proverb.* c. 3, *PL* 146, 306 C.

ins Dasein gerufen worden. Und nun fährt er fort, nach seiner Meinung sei das aus dem Grunde von der göttlichen Güte so angeordnet worden, damit den Gläubigen, die ihre Arbeit auf den Gottesdienst verwenden, eine allzu große Mühe in Erforschung einer solchen Wissenschaft erspart bleibe, sie vielmehr von der bereits erforschten soviel als notwendig sich aneignen könnten, oder aber, da doch vieles in ihr überflüssig sei, damit ein Gegenstand bestehe, an dessen Verwerfung oder Wahl sich ihre Liebe zu Gott erproben könne. Denn eine doppelte Philosophie unterscheidet Otloh, eine geistliche und eine fleischliche. Auch die letztere erachtet er aus mehrfachen Gründen für notwendig, einmal um durch die Gegenüberstellung der beiden den Vorzug der geistlichen in um so klarerem Lichte erscheinen zu lassen, dann damit für die (wahrhaft) Weisen ein Gegenstand bestehe, den sie aus Liebe zu Gott geringschätzen können, endlich damit für die Toren die Möglichkeit gegeben sei, zu zeigen, was sie sind[1].

Unter den *fideles in divino cultu laborantes* sind mit Vorzug die Mönche zu verstehen. Die Stelle korrespondiert mit dem *nobis monachis* Wilhelms von Hirschau. Die Mönche sollen in ihrem Verhalten zu den freien Künsten ihre geistliche oder fleischliche Gesinnung, ihre Weisheit oder Torheit erproben.

Eine ähnliche Anschauung scheint mir Otloh zu vertreten in einer Anrede an seine Mitbrüder, bei der er sich den Vers des 52. Psalms zum Motto nimmt: „Gott schaut auf die Menschenkinder herab, um zu sehen, ob einer sei, der weise ist und Gott

---

[1] Omnis namque septem liberalium artium scientia, qua nihil in rebus humanis praestantius est, per infideles dicitur primitus prolata. Hoc autem ideo divinae pietatis dispensatione factum esse credo, ut pro scientiae tantae investigatione non opus esset fidelibus, in divino cultu laborantibus, nimis laborare, sed tantummodo de investigata, quantum necesse est, percipere, aut, quia superflua multa sunt in ea, haberent, quid pro Dei amore tam respuerent quam eligerent. Non solum enim philosophia spiritualis, sed etiam carnalis vario modo necessaria consistit. Primo quidem, ut ex eiusdem carnalis consideratione et oppositione spiritualis clarior potiorque esse probetur. Secundo, ut prudentes quique habeant, quod Dei pro amore contemnant. Tertio, ut stulti quique habeant, quo quid sint, ostendant. *Dial. de trib. quaest.* c. 22, *PL* 146, 89 AB. — Das *superflua multa sunt in ea* erinnert an ähnliche Gedanken, welche zwei Zeit- und Gesinnungsgenossen Otlohs, Peter Damiani und Manegold von Lautenbach, kundgeben.

sucht." Ein den Vätern[1] geläufiges Bild gebrauchend sagt er hier: „Wie dereinst die Söhne Israels bei ihrem Abzug aus Ägypten die Ägypter an Gold und Silber und kostbaren Gewändern beraubten und diese Dinge bei sich zur Ehre Gottes verwendeten, so muß es jeder machen, der sich von der Eitelkeit der Welt der Reinheit des geistlichen Lebens zugewendet hat. Hat er sich eine Kenntnis in weltlichen Wissenschaften erworben, so möge er sich daraus das Kostbarste, d. i. was in Übereinstimmung mit einem sittlichen und geistlichen Leben gesagt ist, auswählen und es mit sich nehmen, sowohl zum Lobe Gottes als zur Erbauung der Gläubigen." Er schließt den längeren Passus:

„Wenn jemand von dem Weltlichen abgewandt (Mönch geworden), das, was nach der Abkehr durchaus nicht mehr erlaubt ist, gänzlich vermeidet, was aber entsprechend und notwendig ist, eifrig zu tun sich bemüht, der gibt Zeugnis von meinen (Gottes) Geboten, indem er Erlaubtes von Unerlaubtem sondert"[2].

Daraus geht hervor, daß Otloh demjenigen, welcher vor seinem Eintritte in den Orden die weltlichen Wissenschaften kennen lernte, nicht verbietet, einen diskreten Gebrauch davon zu machen; aber eine weitere Beschäftigung, einen ferneren Betrieb jener Wissenschaften als solcher rechnet er für den Mönch zu den *illicita*. Denn nach seiner Meinung nähren die weltlichen Wissenschaften die Liebe zum Weltleben[3], sie flößen fleischliche Gelüste ein und das Streben nach weltlichem Ruhme und reizen dazu an,

[1] Augustinus, *De doctr. Christ.* 2, 40 (ed. Tauchn., Lips. 1865, p. 74).

[2] Sicut filii Israel quondam ex Aegypto profecti Aegyptios in auro et argento vestibusque pretiosis despoliaverunt, eaque secum deferentes ad honorem Dei posuerunt, ita unusquisque a saeculi vanitate ad spiritualis vitae puritatem conversus agere debet. Si quam in saecularibus literis notitiam habuit, eligat ex eis pretiosa quaeque, i. e. honestae et spirituali vitae congrua dicta illaque secum tollat tam ad laudem Dei quam ad aedificationem fidelium . . . Si quis conversus a saecularibus ea, quae post conversionem minime licent, prorsus devitat, quae autem congrua et necessaria sunt, diligenter agere tractat, praeceptis meis testimonium praebet separans licita ab illicitis. *Sermo de eo, quod legitur in psalmis: Dominus de caelo prospexit etc., PL* 93, 1116 BC. Über den Begriff *conversus* s. E. Hoffmann, *Das Konverseninstitut des Cisterzienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation* (Freiburg i. d. S. 1906) 8 ff.

[3] Multi scholares in literis saecularibus se exercent ad saecularis vitae amorem. *Ib., Prologus, PL* 93, 1104 C.

durch die Feinheiten der Schlüsse und Beweise einfache Gemüter zu fangen und zu verspotten[1]. Die weltlichen Wissenschaften sind daher vom Verderben. Je mehr man sich ihnen hingibt, desto mehr macht man sich der göttlichen Geheimnisse unwürdig[2]. Denn Gott gefallen mehr die schlichten Reden der Demütigen, als der ausnehmende Wortschwall der Anmaßenden und der im Glanze weltlicher Wissenschaft Einherstolzierenden[3]. In diesem Sinne spricht er in seinem Übereifer das eigenartige Wort von der „*divina rusticitas*" aus[4]. Und so verwechselt er ganz und gar mögliche Mißbräuche und tatsächliche Auswüchse mit dem Wesen der Wissenschaft, verkennt eine der ruhmwürdigsten Seiten in der bisherigen Kulturtätigkeit seines Ordens und möchte die freien Künste von der Schwelle des Klosters abgewiesen wissen, um in demselben die klösterlichen Tugenden, namentlich die rechte Demut, gewahrt zu sehen[5]. Nur einer Wissenschaft erkennt er für den Mönch Berechtigung zu, jener nämlich, die aus der Hl. Schrift geschöpft ist, und die direkt das geistliche Leben fördert. Seit seinem Eintritte ins Kloster hatte er sich denn auch jenen ange-

[1] Cum plurus clericos in schola constitutos agnoscerem ad hoc quam maxime vacare, ut literarum saecularium notitiam caperent, quae auditores suos studiosissime docent carnalia appetere, pro obtinenda mundi gloria contendere, syllogismorum et argumentorum subtilitates discere, ut quoslibet simplices cum verbositate huiusmodi circumventos possint irridere, tractavi etc. *Ib.*, *PL* 93, 1103 B.

[2] Sic igitur totus corrumpitur undique mundus,
Cum cleri officium sectatur opus laicorum.
. . . . . .
Quo plus mundanae dilexeris alta sophiae,
Ethnica verba legens vel in ipsis moribus haerens,
Tam magis insipiens necnon indignus haberis
Coram mysteriis divinae simplicitatis.
De doctrina spirit. c. 13, *PL* 146, 275 C. 277 B.

[3] Deo magis placent rustica humilium dicta quam eximia verbositas arrogantium et in saecularis literaturae pompa gloriantium. *Lib. de admonit. cler. et laic. Prol.*, *PL* 146, 246 A.

[4] Quod cum nosse prober pretioso famine fungi,
Disco tamen subdi divinae rusticitati,
Quae mundi fata minus assequitur generosa.
De doctrina spirit. Prol., *PL* 146, 263 C.

[5] Nec illi sunt reprehendendi, qui humilitatis causa magis scripturae sacrae simplicitatem, quam eximiam saecularis literaturae eloquentiam eligunt sequi. *Sermo de eo quod legitur* etc., *PL* 93, 1114 B.

schlossen, welche die Lektüre heidnischer Schriftsteller verwarfen und sich der Hl. Schrift allein widmeten[1].

So kennzeichnet also Wilhelm, wenn er von solchen redet, die den Mönchen nichts von den freien Künsten, sondern nur den Psalter verstatten möchten, gerade die von Otloh vertretene Richtung sehr genau. Gehen wir das herkömmliche Unterrichtsmaterial jener Zeit durch, so werden wir finden, daß Otloh daran in der Tat fast nur den Psalter unangetastet bestehen läßt, diejenigen von den hl. Schriften, mit welcher sich die Jugend bereits vor den freien Künsten im Elementarunterrichte zu befassen pflegte[2]. Auf das Gebiet des Elementarunterrichts scheint sich dann auch die Lehrtätigkeit Otlohs als Scholastiker von St. Emmeram hauptsächlich beschränkt zu haben. Denn dort, wo er von einem Unterrichte redet, der sich auf viele Jahre hin erstreckt, zählt er keine anderen Gegenstände der Unterweisung auf, als „gut schreiben, richtig nach der Grammatik lesen und der Ordnung entsprechend nach des Boëtius Monorchord psallieren“[3]. Ließ er somit zwar die unentbehrliche Grammatik in ihrem alten Rechte bestehen, so bezog sich seine Reformtätigkeit doch bereits auf den im Grammatikunterrichte verwendeten Lesestoff. An die Stelle der dem Seneca zugeschriebenen Sentenzen, der Fabeln Avians und der Sittensprüche Catos sollte der von ihm verfaßte *Liber proverbiorum* treten. Seine Lektüre sollte der des Psalters folgen und die jugendlichen Gemüter mit einer „heiligen, anstatt einer heidnischen“ Gedankenwelt erfüllen[4].

---

[1] In eo autem loco, quo monachus factus est (sc. Otloh), cum plurimos diversae qualitatis homines invenisset, quosdam libros quidem gentiles, quosdam vero sacram scripturam legentes, ipse coepit illos solummodo imitari, quos videbat divinae insistere lectioni. *Lib. de suis tentationibus* etc., *PL* 146, 29 A.

[2] Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts* (Stuttgart 1885) 60 f.

[3] Hunc namque licet per multos annos docuerim bene scribere, recte iuxta grammaticam legere, rite iuxtam Boetii monochordum psallere, saepissimeque eum monuerim praecavere, ne a prudentia saeculari deciperetur ... *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii*, *PL* 146, 136 B.

[4] Proverbiorum autem hic collectorum dictis parvuli quilibet scolastici, si ita cuiquam placeat, possunt apte instrui post lectionem psalterii. Sunt enim multo brevioris et planioris sententiae, quam illa fabulosa Aviani dicta; sed et utiliora quam quaedam Catonis verba, quae utraque omnes paene

Den Cicero, welcher sonst als der „König der lateinischen Beredsamkeit“ gegolten hatte, und von dem ein paar Schriften beim Rhetorikunterrichte benutzt zu werden pflegten[1], wollte er den Freunden weltlicher Weisheit überlassen[2].

Gegen die Dialektik verhielt er sich, wie noch gezeigt werden soll, gänzlich ablehnend.

Von den Fächern des Quadriviums scheint er der Astronomie ursprünglich nicht abgeneigt gewesen zu sein. Später wendete er sich auch von ihr ab[3]. Ja selbst an der Behandlung der Arithmetik in rein formaler Weise findet er ein Ungenügen, und, sowohl um dem Geiste der Arithmetiker einen höheren Schwung zu ermöglichen, als auch der auf diesem Gebiete nicht ausgeschlossenen Gefahr der Eitelkeit zu begegnen, leitet er durch den Entwurf einer umständlichen Zahlenmystik dazu an, die Zahlen als Trägerinnen göttlicher Geheimnisse zu betrachten[4].

Wie viel bleibt also von der herkömmlichen Unterweisung in den freien Künsten, wenn wir von der für die Liturgie unent-

---

magistri legere solent ad prima puerorum documenta, non attendentes, quia tam parvulis quam senioribus Christi fidelibus sacra potius quam gentilia rudimenta primitus sint exhibenda. *Lib. Proverbiorum, Prologus, PL* 146, 300 s. Bezüglich der *Senecae proverbia* vgl. den Anfang des Prologs.

[1] Specht, *a. a. O.* 116.

[2] Habeant amatores sapientiae saecularis Tullium, nos imperiti et ignobiles, despecti et contemptibiles sequamur Christum, qui non philosophos, sed piscatores elegit discipulos. *Vita s. Bonifatii*, Jaffé, *Bibl. rerum. Germ.* (Berlin 1866) 483.

[3] Haec igitur et his similia spiritualis intelligentiae dicta, quae in libris meis inveniri possunt scripta, et investigare et scribere studui, cum multos prudentiae saecularis amatores cernerem occupatos in sphaerae et horologii et astrolabii labore nec non in varia stellarum contemplatione. Quae scilicet quamvis et ego dicere possem, pro eo tamen, quod in illis laborantes inspexi deficere in via Dei, id est in dilectione Dei et proximi, in humilitate aliisque virtutibus animum meum ab eis averti. *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii, PL* 146, 136 A.

[4] Numerus enim, cum maximus sit divinae scientiae delator, insinuans nobis per se, quomodo Deus cuncta sub mensura et pondere atque ordine certo habeat, quanto efficacius omnia comprehendit, tanto praestantiora mysteria gerit. Quorum ego imperitus vel aliqua ideo exponere gestio, ut illis, qui scientia varia instructi in multiplicatione et divisione numeri sese iuxta literam solummodo exercent magnumque putant, si quemlibet in sola numerandi peritia praecellant, aut incitamenta spiritualis exercitii praebeam aut excusationem negligentiae auferam. *De tribus quaestionibus* c. 34, *PL* 146, 103 C.

behrlichen Musik absehen sowie von der Geometrie, die er nicht zu erwähnen scheint, noch bestehen?

Otloh nimmt also in der Tat eine sehr extreme Stellung gegen die weltliche Wissenschaft ein. Diese Auffassung von Otlohs Geistesart findet eine Bestätigung durch das, was G. Swarzenski von Otloh unter dem Gesichtspunkte der Kunstgeschichte zu sagen weiß. Unter dem Titel: *Der Umschwung im Geistesleben des XI. Jahrhunderts* weist er auf den Rigorismus hin, welcher sich damals gegen die weltlichen Studien richtete. Man begann, sagt er, „zunächst die Beschäftigung mit der profanen, antiken Literatur und Wissenschaft zu schmähen und wollte damit ein Gebiet der geistigen Arbeit beseitigt wissen, das, wie an anderen Orten, auch in St. Emmeram in höchster Blüte und Pflege stand". Und zu Otloh sich wendend, fährt er fort: „Eine so streng und ausschließlich asketische Geistesart, wie sie uns ja aus seinen Schriften deutlich greifbar z. B. in Otloh von St. Emmeram entgegentritt, mußte nicht nur der profanen, sondern jeder künstlerischen Arbeit hinderlich sein."

Es sei darum kein Zufall, daß, trotz der ungemein fleißigen Tätigkeit Otlohs als Schreiber, „in keiner Handschrift seiner Hand auch nur ein künstlerisch ausgestatteter Zierbuchstabe sich befindet" [1].

Gegen unsere Darstellung von Otlohs Verhältnis zur profanen Wissenschaft bildet darum der Verweis auf einen der Sätze im *Liber proverbiorum*, womit Dümmler seine Ansicht zu stützen versucht [2], keine Instanz. Denn wenn Otloh sagt, daß Kleriker, die in den freien Künsten zu unwissend seien, zu keinem priesterlichen Grade zugelassen werden sollen, so wissen wir nach den vorausgehenden Darlegungen wohl, in welchem Sinne, mit welchen Einschränkungen und Kautelen das Otloh verstanden wissen will. Auch ändert es an seiner Grundstimmung gegen die freien Künste nichts, wenn er gelegentlich auch einmal eine Anregung, welche von den Vertretern der *pomposa literarum saecularium scientia* in Dialektik und Grammatik ausgeht, als zu Recht bestehend an-

[1] G. Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte der deutschen Malerei des frühen Mittelalters* (Leipzig 1901) 172 f.

[2] *Sitzungsberichte a. a. O.* 1080 Anm. 2.

erkennt, in dem Falle nämlich, wo es sich um die Verbesserung eines durch die Schreiber verschuldeten Textverderbnisses der Hl. Schrift handelt. Hier offenbart er ein gesundes kritisches Prinzip. Liege eine verdächtige Stelle der Hl. Schrift vor und sei sie nicht verbürgt durch den Text alter und authentischer Exemplare, so solle sie nach den Regeln der Grammatik und nach Maßgabe des Sinnes verbessert werden[1].

Nach all dem Gesagten ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, daß wir unter dem Freunde Wilhelms von Hirschau, welcher in dem Prolog zur Astronomie Wilhelms mit diesem den Dialog führt und der ihn zu der ganzen Schrift aufgemuntert hatte, wie Dümmler will[2], Otloh zu erkennen haben. Die Handschrift hatte ursprünglich für den fraglichen Freund Wilhelms statt des vollen Namens nur die Kürzung O., und erst eine spätere Hand, jene Aventins, fügte an den Rand „Otochus", worunter niemand anderer als Otloh von St. Emmeram gemeint ist. Allein Otloh war nicht der Mann, eine derartige Schrift und ihre Berechtigung zu verteidigen, was wir doch nach dem Prologe annehmen müßten[3]. Dagegen spricht seine ganz entschieden feindselige Haltung gegenüber den astronomischen Studien. Sodann steht der Verteidiger der Bestrebungen Wilhelms ebenso entschieden auf seiten der Freunde weltlicher Wissenschaft im allgemeinen, wie Otloh auf seiten ihrer Gegner. Was dann die Art der Verteidigung betrifft, so stützt sich der O. des Prologs darauf, daß

[1] Nullus eorum, qui pomposa literarum saecularium scientia affluit et varias culti sermonis subtilitates novit, simplicia verba, quae in scriptura sacra aliter quam dialectica et grammatica docent, interdum reperiuntur, reprehendere debet, si tamen in veteribus emendatisque libris aequaliter habeantur. Quod si dissonant libri, tam grammaticae regula quam lectionis sententia sunt corrigendi. *Sermo de eo, quod legitur* etc., *PL* 93, 1114 A.

[2] *Sitzungsberichte a. a. O.* 1079.

[3] Denn Wilhelm sagt zu seinem Freunde O. in der dialogisch gehaltenen Vorrede zu seiner Astronomie: Memini te, carissime frater, hoc mihi salubre antea dedisse consilium — nämlich die Astronomie zum Danke der Studierenden herauszugeben. Und der O. des Dialogs schließt seine glänzende Verteidigung der natürlichen Studien mit dem siegesfrohen Ausrufe: Ideoque omnibus, qui maligna loquuntur, plane confusis in nomine eius, qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis nomina vocat, astronomiam nostram proposito dialogicae confabulationis itinere percurramus! Wilh. Abb. Hirsaug., *Praef. in sua Astron.*, Pez, *Thes. Anecd.* VI. I 261. 263.

sich die kirchlichen Schriftsteller, an ihrer Spitze der hl. Hieronymus, der weltlichen Wissenschaft bedient hätten; für das gerade Gegenteil nimmt jedoch Otloh die kirchlichen Schriftsteller, und namentlich den hl. Hieronymus, in Anspruch[1]. Eine derartige Zweizüngigkeit Otloh zuzumuten, haben wir keinen Grund[2].

Noch ist in dem bisherigen einer der sieben freien Künste nicht gedacht worden, der Dialektik. Das Verhältnis, welches Otloh zu ihr, wie überhaupt zur Philosophie, die ja zu jener Zeit im Bereiche der schulmäßigen Wissenschaften unter dem Namen der Dialektik ihre Stelle hatte, einnahm, möge hier noch kurz zur Sprache kommen. Der Gegenstand wurde bisher meist nur kurz berührt[3].

Daß Otloh mit der gesamten weltlichen Wissenschaft auch die Dialektik verwarf, kann nach dem bisher Gesagten keinem Zweifel unterliegen. Außer seiner exklusiven, allem Weltlichen abgeneigten Richtung bestimmte ihn hierzu noch besonders die rationalistische

[1] Wilhelms Freund O. meint, der hl. Hieronymus habe sich in seinen Homilien und Schriftauslegungen öfters der weltlichen Wissenschaften bedient und das Metall dieser Ader mit der lauteren Masse des göttlichen Wortes verschmolzen. Nonne summus ille post apostolos ecclesiae plantator Hieronymus in homeliis et expositionibus suis saepius eisdem (liberalibus scientiis) usus, huius venae metallum purissimae divini eloquii massae conflat? Pez, *l. c.* 261 D. — Otloh führt aus, sehr viele kirchliche Schriftsteller haben sich von der Dialektik als einer weltlichen Wissenschaft nicht beeinflussen lassen. Maluerunt namque plano quam obscuro sermone spiritualia proferre. Unde et s. Hieronymus dicit: Sint alii diserti, laudentur ut volunt, et inflatis buccis spumantia verba trutinent; mihi sufficit sic loqui, ut intelligar, et ut de scripturis disputans scripturarum imiter simplicitatem. *Dial. de tribus quaest.* c. 23, *PL* 146, 103 A.

[2] Es ist zu verwundern, daß über den Freund O. von Wilhelm von Hirschau noch nie eine andere Hypothese aufgestellt wurde. Pez teilt nämlich (*Thes. anecd.* VI. I 226 ff.) *Otkeri Ratisponensis Monachi mensura quadripertitae figurae* aus einem Codex von Benediktbeuren aus dem 12. Jahrhundert mit. Mettenleiter, *Aus der musikalischen Vergangenheit bayerischer Städte*; *Musikgeschichte der Stadt Regensburg* (Regensburg 1866) 11 f. reiht Otkers Traktat, den er inhaltlich würdigt, unmittelbar an die Besprechung Wilhelms an. Specht, *Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ält. Zeiten b. z. Mitte des dreizehnten Jahrhunderts* (Stuttgart 1885) 386 vermutet, daß Otker im 11. Jahrhundert gelebt habe. Es liegt sehr nahe, in dem musikliebenden Otker den Vertrauten Wilhelms zu erkennen.

[3] Vgl. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II (Leipzig 1861) 68.

Tendenz von Dialektikern, welche im 11. Jahrhundert den auch in der Frühzeit der Scholastik nicht schlummernden Antagonismus zwischen Wissen und Glauben nährten. Geringschätzung oder Abneigung gegen die Dialektik mochte ihm überdies bereits in seiner Studienzeit eingepflanzt worden sein. Denn obwohl ihm die Fragen, welche die Dialektik behandelte, nicht ganz unbekannt zu sein scheinen[1], so war es ihm doch nicht vergönnt gewesen, sich ihre Kenntnis (schulmäßig) anzueignen, wie er in einem Falle, wo er „nicht alles nach der Feinheit der dialektischen Kunst zu schlichten" vermochte, selbst gesteht. Übrigens weiß er sich darüber leicht mit dem Beispiele des hl. Hieronymus und vieler kirchlicher Schriftsteller zu trösten, welche trotz ihrer Kenntnis der Dialektik sich recht wenig mit ihr befaßt haben[2].

Das Ideal der Männer, welche ihm hier vorschweben, macht er auch zu dem seinen. „Denn mir ist es," wie er sagt, „bei meiner Lektüre und bei der schriftstellerischen Tätigkeit mehr um die Aussprüche der Heiligen, als um die Lehren eines Plato oder Aristoteles und selbst auch eines Boëtius zu tun"[3]. Und als in der Wissenschaft erfahrene Männer bezeichnet er mehr jene, die in der Hl. Schrift, als jene, welche in der Dialektik unterrichtet sind. Denn er habe gewisse Dialektiker so exklusiver Art angetroffen, daß sie alle Aussprüche der Hl. Schrift nach Maßgabe der Dialektik feststellen zu müssen glaubten und mehr dem Boëtius als den hl. Schriftstellern in sehr vielen Punkten Glauben schenkten[4].

[1] Qui genus et speciem, proprium, commune doceris,
A rationali qui seis differre animale
Ex adiectivo, qui summa nosse laboras . . .
De doctrina spirit. c. 13, *PL* 146, 275 D.

[2] Quae nimirum omnia licet iuxta dialecticae artis subtilitatem distinguere nequeam, non enim merui illius habere notitiam, si tamen sententia iuxta morem sacrae scripturae aliquatenus proferatur, peto ne propter rusticitatem sermonis respuatur, cum constet plurimos ecclesiasticos scriptores parum excoluisse dialecticam, etiamsi noverint illam. Unde et s. Hieronymus dicit: Sint alii diserti etc. *Dial. de tribus quaest.* c. 33, *PL* 145, 103 A.

[3] Maior enim mihi cura est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta, quam Platonis vel Aristotelis ipsiusque etiam Boëtii dogmata. *L. c. Prolog.*, *PL* 146, 62 B.

[4] Peritos autem magis dico illos, qui in sacra scriptura, quam qui in dialectica sunt instructi. Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut

Ganz im Einklange mit diesen Äußerungen bildet sich Otloh seinen Begriff der Philosophie. Er verargt es dem Boëtius, daß er die Philosophie den heidnischen Dichter Lukanus ihren Freund nennen läßt [1], und verrät damit zugleich, in welchem Sinne er die *Consolatio philosophiae* las und verstand. Wenn er selbst einmal die Freunde der profanen Literatur als „Philosophen" anredet, so tut er es lediglisch in ironischem Sinne, in Wahrheit nennt er ihr Streben eine *vana philosophia* [2]. Im Unterschiede hiervon versteht er unter der *vera philosophia* die „göttliche Weisheit" [3], wie sie in der Hl. Schrift enthalten ist und die selbstverständlich keinem Heiden zu teil sein kann.

Von der Ansicht, welche alle Wahrheit auf Gott als ihren Urquell zurückführt, findet sich demnach bei Otloh keine Spur, geschweige denn von der anderen, die in der Väterzeit sowohl wie im Mittelalter viel verbreitet war, daß auch auf die Heiden, und namentlich auf die erleuchtetsten unter ihnen, ein Strahl göttlicher Offenbarung gefallen sei.

In seinem Kampfe gegen alles natürliche Wissen und eine rein natürliche Auffassungsweise der Dinge, in dem Bestreben, sein Denken ganz durch übernatürliche Gesichtspunkte bestimmen zu lassen, kam Otloh dazu, alles und jedes, jedweden ungewöhnlichen Vorgang, der sich um ihn oder an ihm zutrug, auf übernatürliche Ursachen zurückzuführen, in jeglichem einen geheimnisvollen Hinweis auf eine höhere Glaubenswelt zu erblicken und selbst in unwillkürlichen Zuständen des Vorstellungs- und Gemütslebens Bedeutungsvolles und Außerordentliches zu sehen.

Indem er sich sodann absichtlich jeder Einwirkung der traditionellen Dialektik entzog und sich seine Begriffe auf eigene

omnia sacrae scripturae dicta iuxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magisque Boëtio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent. *Ib.*, *PL* 146, 60 A.

[1] Qui (Boëtius), licet in dictis plurimis orator fuerit excellentissimus, in quibusdam tamen errasse invenitur. Inter quae illud est, quod ex persona philosophiae loquens Lucanum gentilem et infidelem familiarem suum appellat dicens: Et familiaris meus Lucanus. Quod enim nulli conveniat dicere gentilem aliquem verae philosophiae, id est divinae sapientiae, familiarem esse fidelis quilibet advertere valet. *Ib.*, *PL* 146, 62 B.

[2] *De doctrina spirit.* c. 11, *PL* 146, 270 BD.

[3] Vgl. Anm 1.

Faust zurechtlegte, gab er Anlaß dazu, daß sich die Dialektiker mit Recht gegen ihn wendeten. Vor allem scheint dies der Fall gewesen zu sein wegen seines eigenartigen Personbegriffs. Er hält denselben in seiner boëtianischen Formulierung nicht fest, sondern nimmt, im Gegensatze zu späteren Scholastikern, namentlich zu einem Richard von St. Viktor, eine Erweiterung des Begriffes vor. Er gebraucht ihn gleichbedeutend mit Sein, Wesen. Dergestalt kann er ihn dann ohne Schwierigkeit geradezu auf jegliche Sache anwenden [1]. So redet er von *persona Dei* im Sinne von Wesen Gottes [2], er gebraucht den Begriff dann aber auch für die drei göttlichen Hypostasen. Durch diese abstrakte Fassung des Begriffes wird es Otloh leicht, der Trinität analoge Verhältnisse auch im Bereiche des Kreatürlichen aufzuweisen. So bilden für ihn drei „Personen" die eine Substanz des Wassers, sofern es zuerst Quelle ist und sich dann zum Bache und See entwickelt [3]. *Persona* gebraucht er sodann sogar gleichbedeutend mit Klasse, Ordnung, sofern er von den zwei Personen der Kleriker und Laien redet [4]. Trotz des Tadels der Dialektiker beharrt Otloh auf dieser eigentümlichen Terminologie, denn er glaubt sie sowohl durch die Grammatik als durch den Sprachgebrauch der Hl. Schrift rechtfertigen zu können. Die Auktorität der letzteren steht ihm, wie bekannt, ja höher als die des Boëtius und der Dialektiker. Und wollte man den Dialektikern, so meint er, ausschließlich Recht geben, so würde der Gebrauch vieler Wörter in der hl. Schrift, wie *substantia*, *species*, *genus*, *sentire*, *habere* u. a., Tadel verdienen. Was nun aber die Hl. Schrift anlange, so weise sie auf eine übereinstimmende Bedeutung von *nomen* und *persona* in der Stelle Matth. 28, 19 hin: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in*

[1] Pro cuiuslibet rei agnomine vel demonstratione dici potest. *Dial de trib. quaest. Prol.*, *PL* 146, 61 C.

[2] Scriptura de Dei persona et de religione multiplici verba profert. *De tent.* p. I, *PL* 146, 32 D.

[3] In aqua igitur, quam tribus personis appellare solemus: ille fons, ille rivus, illud stagnum trinitas, sed unius elementi substantia inesse comprobatur. Licet enim in personis fons et rivus atque stagnum differant, in una substantia tamen conveniunt. *Lib. de adm. cler. et laic.* c. 3, *PL* 146, 215 D.

[4] Dividens eos (fideles) in duas personas clericorum et laicorum. *De admon. cler. et laic. Praef.*, *PL* 146, 243 C.

nomine Patris etc., wo anstatt *persona* der Terminus *nomen* gebraucht sei. Diesen Sprachgebrauch findet er ganz im Einklange mit der Etymologie des Wortes *persona*. Denn *personare* sei dasselbe wie *nominare*. Wie nun *nomen*, das scheint der konfuse Gedankengang zu sein, nicht der bestimmte Name einer Sache sei, so sei auch der Begriff *persona* nicht von bestimmtem Inhalte, sondern bezeichne allgemein jegliche Sache[1]. Für diese weite Bedeutung des Wortes findet er auch einen Beleg darin, daß die Grammatik beim Pronomen und Verbum von drei Personen rede: ich, du und er, sie, es, wobei die dritte Person auch auf die der Vernunft und Sinnlichkeit entbehrende Kreatur gehe[2].

Auch den Begriff *res* wendet Otloh in einer Bedeutung an, daß er selbst fühlt, er werde darob den Tadel der Dialektiker zu gewärtigen haben. Denn obwohl er weiß, daß ihn die Meisten sowohl für das Substanzielle als das Akzidentelle gebrauchen, schränkt er ihn doch auf letzteres allein ein, sich damit entschuldigend, daß es ihm mehr um den einfachen Sinn, als um schwierige Worterklärungen zu tun sei, und daß der von ihm beliebte Gebrauch des Wortes auch bei einigen Schriftstellern — er sagt nicht, bei welchen — anzutreffen sei[3]. Und was befaßt er nicht alles unter dem Begriffe der *res* als des Akzidentellen!

„Alles, was nicht kraft eigenen Seins existiert, wie es die Elemente tun, sondern was einer Substanz zustoßend vom Verstande oder durch seine bloße Wirkung (? actu solo) erkannt wird,

---

[1] Unde sicut verbum *persono* non propterea dicitur, quod aliquam rem vel substantiam proprie, sed indifferenter quamlibet rem personet sive nominet, ita et *persona* pro cuiuslibet rei agnomine vel demonstratione dici potest. *Dial. de trib. quaest. Prol.*, *PL* 146, 61 C.

[2] Cum in grammatica pronomini et verbo tres personas ascribunt, ut: ego, tu, ille, et: lego, legis, legit, quarum prima et secunda persona proprie rationali substantiae conveniunt, quia nemo potest dicere: ego, nemo potest intelligere: tu, nisi rationalis, — tertia vero persona, quae dicitur: ille, illa, illud, ad quamlibet irrationalem et insensibilem creaturam dici valet, ut: ille fons, illa aqua, illud aequor fluit. *Ib.*, *PL* 146, 62 A.

[3] Haec autem ideo intuli, ut si quis forte me reprehendat rem solummodo pro accidentibus posuisse, quam plurimi nunc pro substantia nunc pro accidentibus ponunt, noverit me sensus simplicitatem plus quam verborum subtilitatem exponere velle simulque sciat, quia in aliquibus auctoribus ita, ut a me dictum est, invenitur. *Dial. te trib. quaest.* c. 33, *PL* 146, 103 B.

wie die Zahl, Tag und Nacht, Krankheit und Arznei, Armut und Reichtum und dergleichen.“

Er fügt dem allerdings sofort hinzu, daß er außerstande sei, dies alles nach den Regeln der hohen dialektischen Kunst zu schlichten, und bittet, daß seine Ansicht *propter rusticitatem sermonis* nicht verachtet werde [1].

Soeben war von den Elementen die Rede als einer Art des Wirklichen, das kraft eigenen Seins besteht. Der Begriff des *elementum* spielt bei Otloh eine gewisse Rolle. Er schränkt ihn jedoch nicht auf die Urstoffe des Empedokles ein, sondern versteht darunter die Naturgegenstände ganz im allgemeinen. Elemente sind ihm Sonne, Mond und Sterne, die Lebewesen, die Tiere. Etymologisch leitet er das Wort von elevare her und er denkt es gleichbedeutend mit supplementum, da er damit den Gedanken verbindet, daß die Naturgegenstände zum Gebrauche, zur Hilfe des Menschen bestimmt seien in materieller und geistiger Hinsicht, in geistiger Hinsicht besonders insofern, als die in ihnen liegenden Geheimnisse den Glauben stärken und den Geist des Menschen erheben [2].

Übrigens würde man Otloh nicht gerecht werden, wollte man das Urteil über seine philosophische Veranlagung nach diesen wenigen Wahrnehmungen über seine Terminologie bereits abschließen. Seine Absicht war es zwar nicht, sich mit Fragen der Weltweisheit zu befassen, sie zielte vielmehr dahin, sein Sinnen an der Hand der Hl. Schrift ganz in demütigem Glauben und

---

[1] Res autem reor aliquo modo posse dici omnia, quae non per substantiam propriam existunt, ut elementa, sed alicui substantiae accidentia intellectu vel actu solo capiuntur, ut numerus, dies et nox, languor et medicina, copia et penuria ceteraque talia. Quae nimirum omnia licet iuxta dialecticae artis subtilitatem distinguere nequeam, . . . si tamen sententia iuxta morem sacrae scripturae aliquatenus proferatur, peto ne propter rusticitatem sermonis respuatur. *Ib.*, *PL* 146, 102/3.

[2] Elementa autem dico, quaecunque sub corporali vel invisibili (visibili) substantia humanis usibus deserviunt. Unde etiam elementa quasi elevamenta, i. e. supplementa, dicuntur pro eo, quod humanae fragilitati pro supplemento conceduntur, ut sol, luna, stellae, animalia, bestiae ceteraque huiusmodi . . . Haec igitur pauca de elementorum mysteriis diximus . . . excitantes quosdam negligentes ad inquirenda huiusmodi arcana, quae et fidem roborant et mentem ab infimis elevant. *Ib.*, *PL* 146, 102 AD. Cf. *Sermo de eo quod legitur etc. PL* 93, 112 AD.

frommer Betrachtung aufgehen zu lassen. Allein auf eine gewisse Höhe der Betrachtungsweise, gleichviel auf welchem Wege, emporgehoben, wird der menschliche Geist sich an Probleme gewiesen sehen, die ihn stets und immer beschäftigt haben und die so ihren echt philosophischen Charakter nicht verleugnen können. Und so sehen wir Otloh unwillkürlich jene höchsten Fragen erwägen, auf welche die Philosophie von jeher ein Anrecht hatte. Gibt es einen Gott? Wie ist das Übel in der Welt zu erklären? Welches ist der Sinn dieses Lebens?

In der Denkweise Otlohs nehmen diese Probleme allerdings teilweise einen anderen Charakter an als den wissenschafslicher Erwägung.

In dem *Liber de tentationibus suis et scriptis*, einem der ersten autobiographischen Denkmäler des Mittelalters, erzählt er von psychischen Zuständen, von denen er sagt, er habe nie etwas ähnliches gelesen oder von jemand gehört. Es waren Zustände, die seinen Geist und Körper zu gleicher Zeit aufzureiben drohten[1]. Und in der Tat, würde man sich nicht gegenwärtig halten, einen Schriftsteller des 11. Jahrhunderts vor sich zu haben, man könnte glauben, die Reflexionen eines vom Rationalismus der Aufklärungsperiode angekränkelten Geistes zu lesen. Indem er über die Hl. Schrift, indem er über die Welt nachdachte, kamen ihm Zweifel an der Wahrheit der Hl. Schrift, Zweifel an der Existenz Gottes[2]. Und er empfand sie so lebhaft, daß ihm zuweilen war, als würde eine zweite Person mit ihm unterhandeln und ihm zuflüstern:

„Warum mühst du dich so lange in vergeblichem Ringen ab? Wo ist jenes dein Vertrauen, welches du bislang auf die Hl. Schrift setztest? Zeigen dir nicht, du Törichtester unter allen

[1] Proferenda est adhuc tentatio et delusio una, quam tanto difficilius intimare queo, quanto minus unquam aliquid huiusmodi legebam aut audiebam ab ullo, . . . in ista autem talis erumpebat violentia, ut non solum spirituales, sed etiam corporales mei sensus vigore solito destituerentur. Pars I, *PL* 146, 32 AB.

[2] Impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scriptuae sacrae scientia, et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellebar, . . . si aut ulla in scripturis sacris veritas sit ac profectus aut si Deus omnipotens constet, prorsus dubitavi. *Ib.*

Sterblichen, deine eigenen Schicksale, daß sowohl das Zeugnis der Hl. Schrift als auch das Blendwerk der ganzen Schöpfung ohne eine Vernunft und ohne einen (obersten) Leiter besteht? Siehst du denn nicht deutlich ein, daß der Bericht der göttlichen Bücher und das tatsächliche Leben und Verhalten der Menschen zwei unvereinbare Dinge sind? Und glaubst du denn, daß so viele Tausende von Menschen im Irrtum leben, welche, wie du selbst fortwährend sehen kannst, sich weder um die Beachtung noch um die Annahme des Zeugnisses der hl. Bücher kümmern"?[1]

Und so kamen ihm Zweifel an der Wahrheit der Hl. Schrift und an der Berechtigung, sie in ihrem eigentlichen Sinne zu verstehen[2]. Ja, es kamen ihm Zweifel an der Existenz Gottes selbst. Indem er seine Blicke auf die Welt richtete, stieg in ihm der Gedanke auf:

„Wenn wirklich ein Wesen und eine Kraft des allmächtigen Gottes bestünde, so könnte nicht eine solche Verwirrung und ein solcher Zwiespalt in allen Dingen zutage treten"[3].

Otloh betrachtete diese Gemütszustände als ganz außerordentliche, ihm allein zustoßende Versuchungen. Wo er von ihnen erzählt, macht er keine Andeutung darüber, daß er ihnen im Vertrauen auf seine eigene Geisteskraft begegnete und sie besiegte. Er berichtet vielmehr nur davon, daß er in jener bitteren Bedrängnis seine letzte Kraft sammelte und in folgendem rührenden Gebete seine Seelenruhe suchte und fand: „O wenn Du wirklich bist, Allmächtiger, und wenn Du überall gegenwärtig sein solltest, wie ich ja immer in vielen Büchern las, so bitte ich, zeige,

[1] Cur labore casso tamdiu fatigaris? Ubi est illa spes tua, quam usquemodo retinebas in scriptura? Nonne, omnium mortalium stultissime, casibus propriis poteris probare, quia et scripturarum testificatio et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore? Numquid experimento non cognoscis, quia aliud librorum relatio divinorum et aliud vita moresque probantur esse hominum? Putasne tot millia hominum errare, qui, ut ipse quoque hactenus cernebas, nec observare seu nec suscipere curant documenta librorum? *Ib.*

[2] Igitur secundum talem modum omnes legis divinae libros intellige conscriptos, ut videlicet religiositatis et virtutis superficiem quandam exterius habeant, interius vero rationem aliam et intellectum exquirant. *Ib.*, *PL* 146, 83 A.

[3] Alioqui si aliqua persona aut virtus Dei omnipotentis esset, nequaquam tanta confusio atque diversitas in rebus cunctis appareret. *Ib.*

wer Du bist und was Du vermagst, indem Du mich baldigst aus der Bedrängnis erlösest, die mich peinigt; denn ich kann nicht mehr länger solche Qualen ertragen!“ [1]

Indes nicht nur durch Gebet, sondern auch durch eine Art philosophischer Erwägung kämpfte er gegen ähnliche Zweifel, namentlich gegen solche an der Existenz Gottes, an. Einen förmlichen Gottesbeweis allerdings treffen wir bei Otloh nicht an. Dagegen finden wir in seinen Anschauungen über die Gotteserkenntnis Keime prinzipieller erkenntnistheoretischer Überlegungen, die einer fruchtbaren Entwicklung fähig gewesen wären, wenn sich Otloh nicht absichtlich von rein theoretischen Untersuchungen ferngehalten hätte. Daß es eine Gotteserkenntnis, und zwar auch natürlicher Art, gebe, ist ihm eine feststehende Tatsache. Die Gotteserkenntnis beruht auf einer Tätigkeit des „inneren Menschen“ [2]. Aber nur Gott weiß durch sich selbst alles; der Mensch hingegen vermag aus sich selbst und ohne fremdes Hinzutun nichts zu wissen. Eine solche Beihilfe leistet aber in erster Linie die ganze sichtbare Welt, welche uns zur Erkenntnis des Unsichtbaren und insbesondere Gottes führt. An zweiter Stelle nennt Otloh „jene Gaben der Einsicht, welche wir in uns selbst durch Gottes Gnade fortwährend bewahren“. Er meint hier offenbar die höchsten, durch sich selbst einleuchtenden Prinzipien, wie sich die spätere Scholastik ausdrückt. Denn er führt als Beispiel den praktischen Grundsatz (*Tob.* 4, 16) an: „Was du dir nicht getan wissen willst, das füge auch keinem andern zu.“ Als drittes Hilfsmittel nennt er endlich die Hl. Schrift. Durch diese dreifache Unterstützung werde der Mensch, welcher in das erkenntnisfähige Alter getreten sei, zum Suchen und Erkennen Gottes ausgerüstet [3].

[1] O si quis es, Omnipotens, et si sis undique praesens, sicut et in libris legi saepissime multis, iam precor, ostende, quis sis et quid possis, eripiens citius me a periculis imminentibus, nam sufferre magis nequeo discrimina tanta. *Ib.*, *PL* 146, 33 C.

[2] Quicquid enim intelligendum et requirendum est de Deo, interioris hominis studio constat agendum. *Liber de cursu spirituali* c. 10, *PL* 146, 172 C.

[3] Homo autem nec a semetipso, nec sine additamento aliquo scire quicquam valet. Additamenta vero dico omnia visibilia, per quae instruimur ad invisibilia intelligenda . . . Item additamentum esse dico illa intelligentiae dona, quae in nobismetipsis ex Dei gratia iugiter retinemus, ex quibus est

Deshalb hält Otloh auch die des Lesens unkundigen Laien nicht für entschuldigt, wenn sie ein unreligiöses Leben führen, weil eine gewisse Erkenntnis Gottes aus der uns umgebenden Welt, gleichwie aus Büchern, geschöpft werden könne[1].

Was das göttliche Sein betrifft, so charakterisiert er es in der Weise, daß er sagt, es sei das durch sich, ohne eines anderen Dazutun, Existierende, während das Kreatürliche ein solches ist, dessen ganzes Sein auf der Macht eines anderen beruht[2]. Für das letztere hat er den, vielleicht im Anschlusse an die Bibel gebildeten, Ausdruck des Nebensächlichen (adiectivum). Diesem gegenüber ist Gott das allein Wertvolle und Maßgebende (monarchia rerum)[3].

Wie nun im göttlichen Wesen drei Personen sich finden, so erblickt Otloh auch in der kreatürlichen Welt drei Differenzen, in die sie sich scheidet, nämlich vernünftige Wesen, wie die Engelgeister und den Menschen, animalische, wie alles, was mit dem Lebenshauche begabt, aber ohne die Vernunft ist, und solche, die weder Vernunft noch Leben, sondern nur das Sein besitzen, wie die Bäume und Steine[4]. Diese mannigfaltigen Arten von Ge-

illud: quod tibi non vis fieri, alii ne feceris (*Tob.* 4,16) . . . Tertium quoque additamenti genus, per quod instruimur intelligere ac requirere Deum, in omnibus sacrae scripturae literis habetur. *Ib.*

[1] Iam enim nulla excusatio remanet vobis pro literarum ignorantia, quandoquidem in his rebus, quas quotidie videtis vel auditis vel aliquo modo sentitis, divinae religionis notitiam velut in libris agnoscere valetis. *Lib. de admonit. cler. et laic.* c. 9, *PL* 146, 262 B. — Postea coram Deo nullam habent excusationem pro ignorantia literarum, dum quotidie ab his, quae possident et cum quibus versantur, ad creatoris notitiam instruantur. *Ib.* c. 3, *PL* 146, 251 C.

[2] Substantia igitur, quae per se sine ullius adminiculo subsistere valet, Deus solummodo est. Illa autem substantia, cuius totum esse in alterius consistit potestate, creatura profecto esse probatur. *Lib. de admonit. cler. et laic.* c. 1, *PL* 146, 245 B.

[3] Ex adiectivo qui summa nosse laboras . . .
Nos adiectivum, Deus monarchia rerum.
De doctr. spir. c. 13, *PL* 156, 275 D. 277 A.
Die Bibel würde *Matth.* 6,33: Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis, einen Anhaltspunkt für eine derartige Terminologie bieten.

[4] Sed sicut divina substantia in tribus constat personis Patris et Filii et Spiritus sancti, ita et creatura in tribus distat differentiis. Aut enim est

schöpfen verhalten sich wie die verschiedenen Töne einer Harmonie. Denn im Einklange ist alles, das Irdische und Himmlische, von Gott gemacht worden [1].

Mochte also Otloh auch in Stunden geistiger Depression die ganze Welt wie ein Blendwerk erschienen sein ohne Vernunft und ohne Leiter (*rector*), so daß sich ihm selbst Zweifel an der Existenz Gottes aufdrängten, bei ruhiger Betrachtung stellte sie sich ihm dar als wohlgeordnetes Ganzes, in welchem alles seinen Grund und seine Bestimmung besitzt [2].

Auch das vorhandene Übel in der Welt bildete dann für ihn keine Instanz gegen die göttliche Weisheit und Liebe. „Denn," so erklärt er sich den Ursprung des Übels, „alle Kreatur, welche gegen uns sich richtet," — Otloh nennt hier speziell einige für den Menschen schädliche Tierarten — „und das ganze Elend, wovon unser Körper umgeben ist, wie auch die Gebrechen, die unseren Geist beherrschen, deuten auf ein gerechtes Gericht Gottes hin, das infolge der Sünde des ersten Menschen über uns ergangen ist" [3]. Aber nicht nur den Charakter der Strafe kann er an dem Übel in der Welt ersehen, die Bedeutung desselben reicht darüber hinaus. Das Übel ist von erzieherischem Werte für den Menschen.

„Denn das gegenwärtige Leben ist von dem oberen und höchsten Lehrmeister eingerichtet wie eine Schule, in welcher es manigfaltige Weisheit zu lernen gibt."

Dieser und die folgenden Gedanken lagen Otloh um so näher, als er selbst Jahre lang das Amt eines Scholastikus bekleidete. „Wie aber in der Schule," so fährt er fort, „verschiedenartige

rationalis, ut angelici spiritus et homo, aut animalis, ut omnia, quae flatu vitali sine ratione potiuntur, aut neutrum est, habens tantummodo esse, ut arbores et lapides. *Lib. de admonit. cler. et laic.* c. 1, *PL* 146, 245 B.

[1] Illud aliquatenus ostendere satagens, quanta consonantia a Deo sint facta omnia tam terrestria quam caelestia. *Dial. de trib. quaest.* c. 42, *PL* 146, 119 B. — Proinde si in qualibet convenientia est consonantia, omnis autem creatura, licet dissimilis sit invicem, Deo ordinante convenit, consonantia ergo habetur in omni creatura. *Ib., PL* 146, 120 A.

[2] Nihil in terra fit sine causa, sed totum sub aliqua ordinatum est consonantia. *Ib., PL* 146, 123. — In omni creatura nil existit sine causa. *Epist. ad amicum suum, PL* 146, 139.

[3] *Ib., PL* 146, 139 C.

Mittel der Disziplin vorhanden sein müssen, weder für alle zugleich noch auch nur für einen einzigen zum Verderben, sondern damit ein jeder sich bewähre, wie es Alter und Verdienst erfordern, so bedarf es auch in diesem Leben, das eine große Schule ist, der verschiedensten Zuchtmittel, die niemand zum Verderben, sondern zur Förderung bestimmt sind“ [1].

Ohne die Übel in der Welt würden wir sodann das entgegengesetzte Gute weder genügend erkennen, noch hätte es für uns ohne diesen Gegensatz einen so großen Reiz [2]. Und so ist auch das Übel in der Welt nicht ohne einen gewissen Wert für den Menschen [3]. Ja selbst der Zwiespalt, in dem sich im Menschen Geist und Fleisch einander gegenüberstellen, gereicht dem Menschen nicht zum Nachteile, sondern vielmehr zum Vorteile, indem er den Menschen an seine Armseligkeit gemahnt und daran, sich zu Gott um Hilfe zu wenden [4].

Die aufgeführten Punkte ungefähr sind es, welche Erwähnung verdienen, wenn Otlohs Verhältnis zur Geschichte der Philosophie gewürdigt werden soll.

Steht somit nach unseren obigen Darlegungen Otlohs Abneigung gegen alle weltliche Wissenschaft und besonders gegen die Schulphilosophie seiner Zeit, die Dialektik, außer allem Zweifel, so können wir ihm doch nicht alles Interesse für eine philosophische Betrachtungsweise und für philosophische Probleme absprechen. Eine gegnerische, wenn auch nicht immer eine gleich schroffe, Haltung gegen die Philosophie wie bei Otloh beobachten wir noch bei manchem zeitgenössischen Ordensschriftsteller. Dagegen fehlte

[1] *Dial. de tribus quaest.* c. 2, *PL* 146, 64 C.

[2] Diversitas est in creaturis, ut invicem oppositis melius agnoscentes bona, pro his gratias Deo ageremus. *Epist. ad am. suum*, *PL* 146, 139 A. — Est etiam in hoc inaestimabilis Dei gratia consideranda, quod supradicta quaedam oppositis variata utrinque efficiantur delectabiliora. *Lib. de cursu spirit.* c. 13, *PL* 146, 184 C.

[3] Eandem adversitatem et vilitatem Deus in aliquam utilitatem hominis convertit. *Lib. de admonit cler. et laic.* c. 9, *PL* 146, 262 A.

[4] Nonne ergo spiritus et caro in tanta oppositione sibi invicem adversantes laborant, ut non nisi difficillima ratione convenire valeant? Sed huius modi oppositio non ad damnum, sed ad profectum nostrum iudicio divino decreta est, ut cum ex nobis nequeamus coadunari, quaeramus auxilium domini sicque discamus, quia nihil boni sine illo facere possumus. *Lib. de cursu spirit.* c. 13, *PL* 146, 183 B.

es auch nicht an Ordensgenossen Otlohs, welche die Schroffheiten einer übereifrigen Reformpartei nicht billigten oder sie bekämpften. Ein Zeugnis hierfür erblicken wir beispielsweise in einem Briefe aus jener Zeit, welchen B. Pez in einer Sammlung von Briefen des Abtes Seyfried von Tegernsee (regierte 1048 bis 1068) aufführt, ohne ihn mit Bestimmtheit diesem Abte zuschreiben zu können. Der Adressat des Briefes gehört offenbar dem Kreise der Gesinnungsgenossen Otlohs an. „Die weltliche Philosophie, welche bei Gott töricht ist, ist von ganz geringem Werte," das bildet seine Überzeugung. Unser Briefschreiber sucht ihn in der höflichsten Weise eines anderen zu belehren. Im Lichte einer höheren Betrachtungsweise, so meint er, möge seine Ansicht ja wahr sein; aber richtig betrieben, besitze die Philosophie ihren bestimmten Wert. Denn möge sie auch noch so oft unbehutsame Geister täuschen und in Irrtum stürzen, so bewähre sie sich für überlegte und behutsame Charaktere doch als der Weg und gleichsam das Vorspiel, kraft dessen sie sich zu höherer und wahrer Erkenntnis emporschwingen[1]. Indes ein gewichtigerer und zugleich entschiedenerer Gegner der wissenschaftsfeindlichen Tendenz jener Zeit wurde oben bereits erwähnt, Wilhelm von Hirschau. Da sich sein Tadel, wie wir dort zeigen zu können glaubten, genau gegen die von Otloh verfochtene Richtung innerhalb des Benediktinerordens wendet, so verlohnt es sich, hier seine eigene Überzeugung, soweit er ihr in der Vorrede zu seinem astronomischen Werke Ausdruck gibt, in Kürze vorzuführen.

Der Geist jener extremen Reformpartei im Orden war auch an Wilhelm nicht ganz spurlos vorübergegangen. Er selbst erzählt in der genannten Vorrede, wie er einstmals wegen seiner leidenschaftlichen Vorliebe für die Fächer des Quadriviums und namentlich für die Astronomie mit sich zu Gericht gegangen ist[2].

[1] Quod autem dixisti in hac mundana philosophia, quae apud Deum stulta est, parum esse proficui, dum altius considero, ita verum esse perpendo; sed si consulte tractatur, aliquo modo in eadem proficitur. Nam quamvis saepe incautos decipiat secumque moeroris (lies: in erroris) foveam trahat, via tamen ac quasi praeludium consultis cautioribusque esse cognoscitur, per quod exercitati ad altiora et vera saltant. Pez, *Thes. anecd.* VI, I 242.

[2] Multa sane prava et aspera viaeque domini minus composita deprehendi, inter quae speciale doloris augmentum ceterisque passionum oneribus

Aber er konnte sich doch nicht dazu entschließen, sich auf die Seite der Verächter der Mönchsstudien zu stellen. In eben jener Vorrede lernen wir ihn als entschiedenen Verfechter des Rechtes der Mönche auf die Beschäftigung mit den freien Künsten und der Weltweisheit kennen. Der dialogischen Form dieses Schriftstückes entsprechend, stellt er die Sache so dar, als hätte ihn ein vertrauter Freund, eben jener O., in welchem man Otloh vermutet hatte, in dieser seiner Gesinnung befestigt.

Gegen die Richtung jener Rigoristen unter den Mönchen, welche diesen kein anderes Studium als das der Psalmen verstatten wollten, und zur Parteinahme für die weltlichen Fächer bestimmte ihn nicht nur der Gedanke, daß auch in diesen Disziplinen eine Gabe Gottes liege[1], daß, die Anlagen hierfür nicht benutzen, ein von Gott anvertrautes Talent vergraben hieße[2], sondern geradezu die Pflichten des Mönches, ferner das Beispiel der Väter, ja das ursprüngliche Ideal Gottes selbst vom Menschen, wie es in Adam vor der Sünde realisiert war. „Denn," so läßt er seinen Freund sagen, „wenn die Kenntnis der Psalmen allein uns genügen würde, wie sollen wir dann das alte und neue Testament, das Leben der Väter, die Reden der Väter, den Dialog Gregors und die anderen nach der Vorschrift des hl. Benedikt im Laufe des Jahres zu lesenden Bücher verstehen können?"[3] Er verweist dann auf die Verwendung der natürlichen Wissenschaften durch den hl. Hieronymus, auf die Kenntnis der Dialektik des hl. Gregorius, um mit aller Entschiedenheit dabei zu beharren: „Gewiß, es ist uns erlaubt, ja es ziemt sich für uns, durch Erforschung der Weltweisheit gleichsam das Gold im Kote zu suchen, Ägypten zu berauben, duftende Früchte von den Dornen zu

quodammodo gravius illud occurrit animo, quod nescio qua violenti divini nutus potentia coactus ad totius quidem quadruvii, maxime autem ad astronomiae studium me penitus contulerim. S. Wilhelmi Abb. Hirsaugiensis *Praefatio in sua astronomica*, Pez, *Thes. anecd.* VI, I 260 A.

[1] In hac fluctuatione tua, carissime, tacitus considero, qualiter antiquus coluber, ad omnia semper caelestis gratiae munera invidiae venenis inficiendum oberrans haec quoque nobis divinitus donata violandum arrepserit. *Ib.*, 260 C.

[2] Dominicam pecuniam humo malles infodere quam humanis profectibus multiplicandum tradere. *Ib.*, 261 A.

[3] *Ib.*, 261 D.

pflücken, wenn wir nur das dort zutage geförderte Metall in den gereinigten Schatz der hl. Wissenschaft übertragen“ [1].

Noch mehr, wenn es die Absicht Gottes in seinem Erlösungsplane ist, den Menschen wieder in den Besitz der durch die Sünde verlorenen erhabenen Ausstattung zurückzuführen, so müssen wir der angeborenen Heiligkeit des ersten Menschen nacheifern, aber wir dürfen dann auch nicht nur seiner hohen natürlichen Erkenntnis mit allem Eifer nachtrachten, sondern es ist denen, welche das geistige Talent dazu von Gott erhalten haben, nicht erlaubt, sich dieser Aufgabe zu entziehen [2].

Hiermit war in einer prinzipiellen, für die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens hochwichtigen Streitfrage, welche später bekanntlich zwischen Rancé und Mabillon in erneuter Form Bedeutung gewinnen sollte, das richtige Wort gesprochen. Beruhte auch der Versuch Prantls [3], dem Hirschauer Abte eine den philosophischen Gesichtskreis seiner Zeit überragende Stellung zu sichern, auf irriger Voraussetzung [4], so wird ihn doch die Geschichte der Philosophie als überzeugten Anwalt der *saecularis philosophia* stets mit Anerkennung nennen.

4. Manegold von Lautenbach.

Zu den Beförderern der kirchlichen Reform, welche zu der antiken Literatur und der weltlichen Wissenschaft in gespanntem Verhältnisse stehen, zählt auch Manegold von Lautenbach. Bis in die jüngste Zeit herrschte große Unklarheit über seine Persönlichkeit. Sie muß vor allem beseitigt werden, ehe an die Darstellung seines Verhältnisses zur Wissenschaft herangetreten werden kann.

Giesebrecht urteilt über den Magister Manegold von Lautenbach, daß er zu den rätselhaftesten Persönlichkeiten in der Literaturgeschichte seiner Zeit gehöre [5]. Die unbarmherzige Kritik

[1] *Ib.*, 262B. [2] *Ib.*, 263 A.

[3] *Sitzungsber. d. k. bayer. A. d. WW. zu München 1861* I 1ff; *Gesch. d. Logik im Abendlande* II (Leipzig 1861) 83ff. Vgl. dagegen die 2. Aufl. 128.

[4] Vgl. Rose, *Lit. Zentralblatt 1861*, No. 24, S. 396; Helmsdörfer, *Forsch. zur Gesch. d. Abtes Wilhelm v. Hirschau* (Göttingen 1874) 73.

[5] *Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich in: Münchener SB. 1868*, II 302.

habe den armen Mann, der von seinen Widersachern schon bei Lebzeiten so viel Bitteres erduldet, noch nach seinem Tode gedritteilt und gevierteilt. Er selbst bescheidet sich dann wenigstens damit, aus all den Nachrichten, die auf einen Magister des Namens Manegold in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts lauten, nur zwei verschiedene Personen zu konstruieren. Beide Männer waren nach ihm in Deutschland und wahrscheinlich im Elsaß geboren. Beider Tätigkeit begegnen wir sowohl in Deutschland als in Frankreich; beide führen zunächst ein unstätes Wanderleben, treten aber dann in ein Kloster, um darin ihre Tage zu beschließen; die Lebensjahre beider fallen zu einem guten Teil zusammen, nur ist der eine, der in Frankreich zur Berühmheit gelangte Magister Manegold, bereits um 1030 geboren, während der andere, hauptsächlich in Deutschland bekannte Manegold von Lautenbach, der seine Rolle als Vorkämpfer der päpstlichen Partei spielt, erst um 1060 das Licht der Welt erblickte. Der in Frankreich wirkende Magister würde in einem Briefe Ivos von Chartres noch um 1090 genannt, in dem Schreiben eines deutschen Studenten aus Paris, das in die Jahre 1109—1112 fällt, jedoch bereits zu den Toten gezählt, während der Lautenbacher 1103 ein letztesmal genannt wird, um 1119 aber nicht mehr am Leben sein konnte.

Es wäre ein merkwürdiges Spiel das Zufalls, das zwei Männer gleichen Namens im Zeitraume von 1060 bis ungefähr 1110 als zum Verwechseln ähnliche Doppelgänger hätte auftreten lassen. Indes ist die Möglichkeit ja recht wohl zu denken, und Giesebrechts Ausführungen fanden tatsächlich überzeugte Vertreter[1]. Allein es stehen ihnen schwerwiegende Bedenken entgegen.

Aus der Menge zerstreuter und voneinander unabhängiger Notizen des 11. und 12. Jahrhunderts, die sich auf einen Träger des Namens Manegold beziehen, greift Giesebrecht zwei heraus, um sie zur Grundlage seiner ganzen Beweisführung zu machen. Es ist die Nachricht des um 1162 schreibenden Chronisten Richard von Cluni, welcher bei der Regierung König Heinrichs I. (1031—60) bemerkt: *His temporibus florere coepit in Theutonica terra Mene-*

[1] Vgl. G. Koch, *Manegold von Lautenbach und die Volkssouveränität unter Heinrich IV.* (Berlin 1902) 16 ff.

galdus philosophus, divinis et saecularibus litteris ultra coaetaneos suos eruditus[1]. Hiermit stellt er zusammen, was Manegold selbst in seinem *Liber ad Gebehardum* über seine Person sagt, daß er sich nämlich des Auftrags zu erwehren gesucht habe, gegen den Scholastikus Wenrich von Trier in einer Schrift aufzutreten, und zwar mit Rücksicht auf seine Jugend, seine sittlichen Eigenschaften, seine Veranlagung usw. Seine Worte lauten: . . . *praesertim cum sim aetate immaturus, levis moribus, ingenio rudis, lingua impeditus, genere abiectus, sermone rusticus, et ne vulgari quidem eloquio balbutire sufficiam nedum litteris quicquam comminisci*[2]. Giesebrecht schließt: wenn sich Manegold um 1084, wo jene Schrift gegen Wenrich entstand, „einen Jüngling nennt," so kann er unmöglich mit dem vom Chronisten Richard von Cluni erwähnten Manegold identisch sein, welcher um 1060 bereits zur Berühmtheit gelangte. In eben jener Zeit wird er vielmehr erst geboren sein. Diese Argumentation ist ihm ausschlaggebend für den Schluß, daß zwei Manegolde zu unterscheiden sind, ein um 1030 ungefähr geborener. Es ist der berühmte nachmals in Frankreich wirkende Magister, der den gelehrten Gerardus von Bourgueil zu seinen Schülern zählte, und an den Ivo von Chartres um 1091 einen Brief richtet, nachdem der Magister in ein Kloster getreten war. Der andere Manegold ist dann der weniger bekannt gewordene Lautenbacher, welcher gegen Wenrich schreibt, vorübergehend Dekan von Rottenbuch und später Probst von Marbach war. Schon im 12. Jahrhundert habe dann eine Identifizierung der beiden Männer stattgefunden. Das erste Zeugnis hierfür besitzen wir in dem Schriftstellerkatalog des Anonymus Mellicensis.

Diese Ausführungen erregen in einer zweifachen Beziehung Bedenken, einmal in bezug auf die Schlußfolgerungen, die Giesebrecht aus den zwei angegebenen Hauptbeweisstellen zieht, sodann wegen des ungleichen Gewichtes, das er den Mitteilungen gleichzeitig schreibender Autoren beilegt, ich meine den Chronisten Richard von Cluni und den Anonymus Mellicensis.

Um mit dem letzten Punkte zu beginnen, so schlägt Giese-

---

[1] Vgl. Giesebrecht *a. a. O.* 310.

[2] *Manegoldi ad Gebehardum liber, Libelli de lite* I 311.

brecht den Bericht des sog. Anonymus Mellicensis [1] auffällig gering an. Jedenfalls mißt er ihm gegenüber der Notiz des Richard von Cluni unverhältnismäßig wenig Bedeutung bei. Ein Grund hierfür ist nicht ersichtlich. Im Gegenteil verdient der Anonymus das volle Vertrauen. Sein Katalog von Schriftstellern schließt mit Rupert von Deutz, der um 1135 starb. Von den später in Deutschland verstorbenen berühmten Schriftstellern Otto von Freising († 1158), Honorius von Autun († nach 1150), Gerhoh († 1169) nennt er keinen. Er wird also, wie auch Wattenbach annimmt [2], bald nach dem Tode von Rupert von Deutz geschrieben haben, während Richards von Cluni Chronik erst um 1162 enstand. Damit rückt der Anonymus möglicherweise unter die Zeitgenossen des Lautenbachers Manegold vor, der 1103 noch unter den Lebenden weilte. Dazu kommt, daß er als Deutscher von einem Deutschen schreibt und so über Manegold ebenso gut unterrichtet sein konnte, wie über die anderen deutschen Schriftsteller, über die er recht wertvolle Nachrichten mitteilt, die ihm aber teilweise zeitlich nicht so nahe standen wie Manegold. Dieser letztere war sodann keine Persönlichkeit, die sich nur wenig bekannt gemacht hatte und deshalb so leicht und so bald verwechselt werden konnte. Denn zu seiner Gefangensetzung durch Heinrich IV. bemerkt Bernold von Konstanz in seinem Chronicon: „unde et tota ecclesia ei longe lateque condoluit“ [3].

Endlich weist Manegold direkte Beziehungen zu der Donaugegend auf, in welcher der Anonymus von Melk schreibt. Persönliche Beziehungen verbinden ihn nämlich mit Bischof Altmann von Passau. Einen Brief der Kaiserin Agnes an diesen tatkräftigen Bundesgenossen Gebhards von Salzburg, welchen er seiner Schrift an den Salzburger Erzbischof einverleibt, kann er nur von dem Adressaten selbst oder von seiner nächsten Umgebung empfangen

---

[1] Anonymus Mellicensis, *De scriptoribus ecclesiasticis*, *PL* 213, 959 ss; E. Ettlinger, *Der sog. Anonymus Mellicensis De Scriptoribus ecclesiasticis, Text- und Quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung* (Karlsruhe 1896).

[2] *Deutschlands Geschichtsquellen*[6] 2, 70. Wattenbach setzt den Tod Rupperts auf 1130 an und sagt vom Anonymus, er „hat wohl wenig später geschrieben“.

[3] *Mon. Germ. hist. SS.* V 466.

haben. Auch sein späterer Aufenthalt im Kloster Rottenbuch, das sich der besonderen Fürsorge Altmanns erfreute, deutet auf diese Beziehungen zum Passauer Bischof hin [1]. Mag nun der „Melker Anonymus" in Melk selbst, also in der Diözese Altmanns, oder weiter donauaufwärts, in Prüfening, geschrieben haben, jedenfalls schrieb er in der Umgebung von Menschen, denen der Magister Manegold keine unbekannte Persönlichkeit war [2].

Hören wir jetzt den Bericht des Anonymus selbst: *Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum, strenuus assertor veritatis fuit, a qua nec promissis nec minis scismatici regis flecti potuit. Quin immo in dissensione illa, que inter Gregorium septimum et Henricum quartum exorta fuit, pro tuenda iustitia laboravit usque ad vincula. Extat ad eum scripta quedam exhortatoria Ivonis episcopi Carnotensis epistola. Hic textum Ysaie prophete paginalibus clausulis distinxit; super Mattheum vero glossas continuas scribit. Scribit quoque super Psalterium opus prestantissimum, super topazium et aurum obrizum preciosum* [3].

Ist es wohl wahrscheinlich, daß ein Mann, der nach Giesebrechts Annahme nur ein paar Gelegenheitsschriften verfaßte, schon nach einem Menschenalter, also zu einer Zeit, wo noch persönliche Bekannte von ihm lebten, mit dem volltönenden Titel *modernorum magister magistrorum* ausgezeichnet werden konnte? Und wäre wohl die Tatsache, daß Ivo von Chartres an einen in ein französisches Kloster getretenen und dort abgestorbenen Magister einen aufmunternden Brief schrieb, in Deutschland ebenso bemerkt worden, als wenn jener Brief seinen Weg nach Deutschland oder wenigstens

[1] Vgl. zu diesen Punkten Giesebrecht *a. a. O.* 314 und Koch *a. a. O.* 317 f.

[2] Nachdem bereits Ettlinger *a. a. O.* 23 auf Prüfening als Ursprungsort des Schriftstellerverzeichnisses des sogen. Anonymus Mellicensis hingewiesen hatte, nennt jetzt P. Lehmann, *Neue Textzeugen des Prüfeninger Liber de viris illustribus (Anonymus Mellicensis), Neues Archiv* XXXVIII (1913) 557 direkt Boto von Prüfening als mutmaßlichen Verfasser. Ich habe in meiner Abhandlung *Boto von Prüfening und seine schriftstellerische Tätigkeit, Neues Archiv* XXX (1905) 603 ff. den Gedanken nicht auszusprechen gewagt, bekenne aber nach der Wiederauffindung des Steindelschen Exemplars jenes Schriftstellerverzeichnisses durch Lehmann, daß für Boto als Verfasser die größte Wahrscheinlichkeit besteht.

[3] *PL* 213, 981; Ettlinger *a. a. O.* 91.

an einen hauptsächlich in Deutschland Lebenden genommen hat? Daß übrigens sein Bestimmungsort nicht in Frankreich lag, sondern im Auslande, nämlich im Elsaß, wo sich eben Manegold post multos circuitus in ein Kloster zurückgezogen hatte, scheint mir der Kontext des Briefes zu verraten: *Cum ergo a te ad partes nostras transierint vel redierint aliqui, fac etc.*[1].

Allein kehren wir jetzt zu den Hauptstützpunkten des Giesebrechtschen Beweisgangs zurück, welcher auf die Unterscheidung zweier Manegolde abzielt, nämlich eines älteren, der berühmter Magister war und zuletzt in Frankreich wirkte, und des jüngeren Lautenbacher bzw. Marbacher Chorherrn und Propstes. Sind denn wirklich jene beiden Nachrichten, nämlich die des Richard von Cluni zur Regierung Heinrichs I. (1031—1060): *His temporibus florere coepit in Theutonica terra Menegaldus philosophus* und die eigene Bemerkung Manegolds, daß er zur Zeit der Abfassung seiner Schrift gegen Wenrich um 1084 *aetate immaturus* sei, so unverträglich miteinander, daß sie zum Schlusse auf zwei verschiedene Personen nötigen und das schlichte Zeugnis eines sonst glaubwürdigen Schriftstellers Lügen strafen, eines Schriftstellers, der zudem wenigstens ebenso gut unterrichtet sein konnte, als der zuerst aufgeführte französische Chronist? Betrachten wir das Selbstzeugnis Manegolds, wonach er aetate immaturus, levis moribus, ingenio rudis etc. war, so erweist es sich durch den ganzen Zusammenhang mehr als rhetorische Formel, denn als zu einem zahlenmäßigen Beweis verwertbares Dokument. Manegold konnte recht wohl an der Grenze des Schwabenalters stehen und sich in jenem Zusammenhang und in der dort obwaltenden Absicht dennoch aetate immaturus nennen. Fast noch geringere Präzision scheint mir aber die Angabe des französischen Chronisten zu bekunden. Denn his temporibus bedeutet doch nur einen sehr dehnbaren Begriff, auch wenn er zur Regierungszeit eines Herrschers in Beziehung gesetzt ist. Das florere coepit, das uns an die Endperiode jener Regierungszeit zu denken gemahnt, schwächt auch seinerseits die Spannung, welche zwischen den beiden Nachrichten empfunden werden wollte, um ein Erhebliches ab. Mit

[1] Ivonis Carn. *Epist.* 40, *PL* 162, 52 A.

einem Worte, jene beiden angeblich so widersprechenden Nachrichten lassen sich ohne sonderlichen Zwang dadurch in Einklang bringen, daß man die Geburtszeit Manegolds ungefähr um 1045 ansetzt. Dann beziehen sich die sämtlichen teils von deutschen, teils von französischen Berichterstattern stammenden und hier in Frage kommenden Nachrichten auf eine einzige Persönlichkeit. Manegold von Lautenbach war zugleich der berühmte Magister gleichen Namens.

Gerade die letztere Eigenschaft Manegolds mußte nach Giesebrechts Ausführungen ganz in den Hintergrund treten. Er sieht sich gezwungen, die Nachricht, daß unser Manegold der Lehrer von Bischof Theoger von Metz war, von der Hand zu weisen, da nach seiner Angabe Manegold um 1070 selbst noch ein Knabe war. Und er kann sich leicht dazu entschließen, da jene Nachricht in der *Vita Theogeri* nur in einer Überarbeitung durch Trithemius überliefert sei [1]. Indes aus der Luft wird Trithemius jene Nachricht doch wohl nicht gegriffen haben.

Allein Giesebrecht befindet sich auch im Gegensatz zu ganz sicher beglaubigten Zeugnissen. In Straßburger Annalen aus dem 12. Jahrhundert wird Manegold von Lautenbach magister genannt [2]. Als solcher erscheint er wieder in dem Schreiben Urbans II. an Bischof Gebhard von Konstanz, wo er filius noster Manegoldus magister scholarum heißt [3]. So sehr war dieses Attribut mit seinem Namen verwachsen, daß ihn auch das Nekrolog von Zwiefalten nicht etwa als Pönitentiar oder als Probst verzeichnet, sondern als Manegold magister de Lutinbach [4]. Diese Eigenschaft ist es denn auch, welche der Anonymus Mellicensis mit Emphase an die Spitze seines Berichtes stellt, wenn er ihn nennt: „modernorum magister magistrorum“ und erst in zweiter Linie auch seiner

[1] Sub magisterio cuiusdam Manegoldi, praefecti scholarum in Alsatia provincia, (Theogerus) optime institutus. *Vita Theogeri, Mon. Germ. hist. SS.* XII 450.

[2] „Adiutor et cooperator fidelissimus magister Manegoldus de Lutenbach“, *Annales Argent. pleniores ad a.* 1096. Böhmer, *Fontes* III 68.

[3] Pez, *Thes. anecd.* VI, I 297. Jaffé, *Reg. Pont. Rom.*[2] n. 4242.

[4] So nach den von Giesebrecht *a. a. O.* 317 benützten Quellen. Im Abdruck bei Baumann, *Necrol. Germ.* steht nur Manegoldus m. Der gleiche Name findet sich im Nekrol. von Ottobeuren beim 24. Mai, *Necrol. Germ. a. a. O.* 108.

kirchenpolitischen Tätigkeit gedenkt mit den Worten: „strenuus assertor veritatis."

Keine einzige von den Nachrichten, welche außer den schon angeführten noch in Betracht kommen, und auf den Namen Manegold lauten, widerstreitet unserer Annahme von der Identität der Person, wie sie in den Angaben des Anonymus Mellicensis vorausgesetzt ist. Während Richard von Cluni Manegolds Blüte allerdings schon in der Zeit Heinrichs I. (1031—60) beginnen läßt, erscheint er in der ungefähr zwei Dezennien früher verfaßten *Historia Francorum* unter den ausgezeichnetsten Lehrern, die unter König Philipp (1060—1108) existierten[1]. In den sechziger Jahren wird er somit seine „multi circuitus", von denen Ivo von Chartres redet, begonnen haben, und zwar als einer der Privat- und Wanderlehrer, die damals in Italien, Deutschland und Frankreich keine seltene Erscheinung waren. Eigentümlich ist an dem Bilde, das von ihm und seiner Lehrtätigkeit überliefert wird, nur ein Zug, den der oft genannte Richard mitteilt, daß auch seine Frau und seine Töchter sich durch Gelehrsamkeit auszeichneten, ja daß die letzteren sich selbst auch dem Unterrichte widmeten[2]. War Manegold ungefähr 1045 geboren, so ist es bei frühzeitiger Heirat recht wohl möglich, daß er vor seinem Eintritt in das Kloster am Anfang der achtziger Jahre schon heranwachsende Töchter besaß, die auch ihrerseits Unterricht erteilten.

Frankreich war damals wie kein anderes Land der Boden, wo gelehrte Bestrebungen Interesse und Förderung fanden. Dort haben wir den Schauplatz seiner Kreuz- und Querzüge zu denken. Dort lernte er jedenfalls auch den berühmten Ivo von Chartres kennen, der nach seiner Erhebung zur Bischofswürde gelegentlich der Empfehlung eines lernbegierigen französischen Chorherrn („frater") an Manegold, nachdem dieser bereits der Welt entsagt hatte, die Erinnerung an das ehemalige Wanderleben, an Ansehen in der Welt und klingenden Dank bei ihm wachruft[3]. Ins Kloster muß Manegold

[1] F. Duchesne, *Historiae Francorum Scriptores*, Lut. Par. (1641) IV 89.

[2] Uxor quoque et filiae eius (Manegoldi), religione florentes, multam in scripturis habuere notitiam, et discipulos proprios filiae eius praedictae docebant. Muratori, *Antiqu.* IV 1085. Vgl. Giesebrecht *a. a. O.* 310 f.

[3] Quoniam post multos circuitus levem Christi sarcinam subire et contempto mundi flore in domo dei abiecte vivere elegisti, sciens quia melius est modicum iusto super divitias peccatorum multas . . . *PL* 162, 51 C.

noch vor 1084 ungefähr getreten sein, da in dem zuletzt angegebenen Zeitpunkt die von seinem Probste und den Mitbrüdern zu Lautenbach veranlaßte Schrift gegen Wenrich entstand [1].

Nicht lange danach, um 1086, wird er sich, um der Verfolgung im Elsaß zu entgehen, nach Rottenbuch gewendet haben; denn daß er daselbst Dekan war, hat Giesebrecht völlig überzeugend dargetan [2]. Aber schon nach einigen Jahren kehrte er wieder nach dem Elsaß zurück, wo er in das im Jahre 1094 gestiftete Kloster Marbach übertrat, dessen Probst er in der Folge wurde. 1096 weilt er als solcher bei Urban II. in Tours. Zwei Jahre darnach fiel er in eine länger dauernde Gefangenschaft durch Heinrich IV. Im Jahre 1103 wird er noch als Probst von Marbach erwähnt [3]. Er muß aber nicht sehr lange danach gestorben sein; denn in dem Briefe eines Deutschen aus Paris um 1109—12 wird er bereits zu den Toten gezählt [4]. Nach unserer Annahme hätte der Magister Manegold ungefähr ein Alter von sechzig Jahren erreicht.

Sollte es in dem Vorausgehenden gelungen sein, die Glaubwürdigkeit des Anonymus Mellicensis wieder in ihr Recht einzusetzen [5], so erstreckt sich dieselbe auch auf das, was er über die literarische Tätigkeit Manegolds berichtet. Es sind nur drei schriftstellerische Erzeugnisse Manegolds, von denen er weiß: Randglossen zu Isaias, fortlaufende Glossen zu Matthäus und ein besonders gerühmter Kommentar zu den Psalmen. Das Vorhandensein eines solchen wird durch Montfaucon bestätigt [6], worauf Giesebrecht bereits hingewiesen hat. Er nahm jedoch auch hier an, daß als Autor nicht Manegold von Lautenbach, sondern

[1] Giesebrecht *a. a. O.* 303. [2] *Ebd.* 313.

[3] Die Belege bei Giesebrecht 315 f.

[4] (Magister Gwillelmus) omnibus undique ad eum venientibus gratis et causa Dei solummodo, more magistri Manegoldi beatae memoriae devotum ac benignum se praebuit. *Codex Udalrici* 160. Jaffé, *Bibl.* V 286.

[5] Auch Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters* (Straßburg 1932) 14 f., 39 ff. stimmt zu.

[6] Manegaldi Teutonicorum doctoris glossarium super psalmos secundum Augustinum, cui praemittitur prologus valde prolixus. Die Handschrift wird als der Abtei S. Allion de Clermont gehörig aufgeführt. Montfaucon, *Bibl. bibl.* II 1264. Das Werk ist erhalten in Cod. 175 von Einsiedeln und gedruckt *PL* 93, 477 ss., worauf hingewiesen hat G. Morin, *Le Pseudo-Béde sur les Psaumes et l'opus super Psalterium de maître Manegold de Lautenbach*, Revue Bénédictine XXVIII (1911) 331 ss.

dessen Doppelgänger zu gelten habe. Von den beiden Schriften gegen Wenrich von Trier und Wolfhelm von Köln hatte der Anonymus demnach keine Kenntnis oder er legte ihnen als Gelegenheitsschriften nicht jene Bedeutung bei, die sie ihm der namentlichen Erwähnuug hätte wert erscheinen lassen.

Manegold wurde seiner wissenschaftlichen Bedeutung nach auf eine Stufe mit dem berühmten Lanfrank gestellt[1]. Nicht nur dieser allgemeine Gesichtspunkt läßt eine Vergleichung dieser beiden Männer zu. Beide versuchen ihr Glück als Wanderlehrer, beide erwerben sich so Ruhm und Besitz. Aber bei beiden kommt der Umschlag, sie verlassen die Welt und stellen sich in den Dienst der großen Reformidee der Zeit. Wenn es dann auch dem deutschen Rivalen Lanfranks versagt blieb, eine gleich hohe und einflußreiche hierarchische Stellung einzunehmen wie der Erzbischof von Canterbury, den Ruhm teilt er doch mit jenem, ein epochemachender Lehrer seiner Zeit, modernorum magister magistrorum, gewesen zu sein. Bestände die Meinung jener die Probe der historischen Kritik, welche den berühmten Wilhelm von Champeaux zu seinem Schüler machen, dann befände der deutsche Magister sich an der Spitze jener mystischen Schulrichtung, welche bei den Viktorinern heimisch war, ebenso wie Lanfrank an den Anfang jener dialektisch-scholastischen Denkweise tritt, der Anselmus zuerst charakteristischen Ausdruck gab. Der Gedanke hat für den ersten Augenblick deshalb viel Annehmbares, weil Manegold in seinen letzten Lebensjahren dem nämlichen regulierten Chorherrenorden angehörte, zu dem sich auch die Viktoriner bekannten.

Du Boulay scheint zuerst an ein Abhängigkeitsverhältnis des Wilhelm von Champeaux von Manegold von Lautenbach gedacht zu haben[2], dem sich in der Folge die Verfasser der Histoire litéraire de la France[3] und manche andere Autoren wie Michaud[4],

[1] Duchesne, *Historia Francorum Scr.*, IV 89.

[2] *Historia universitatis Parisiensis* I 347 f.; 621.

[3] M. du Boulay suppose, que ce fut à Paris que Manegold étudia les sciences qu'il professoit. C'est de quoi l'on n'a point d'autre preuve. Mais on ne doute qu'il n'y ouvrît une école et qu'il n'ait été un des maîtres de Guillaume de Champeaux. *Hist. litér. de la France* VII 31.

[4] *Guill. de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle* (Paris 1867) 75 ff.

Hauréau[1], Überweg[2] anschlossen. Allein Du Boulay liebt es in seiner Geschichte der einzigartigen Pariser Hochschule nur zu sehr, Paris als den Mittelpunkt zu denken, von dem alles geistige Leben ausgeht und auf den es zurückwirkt, für eine Zeit, in der ein solches Verhältnis noch nicht bestand. So läßt er Manegold in Paris seine Kenntnisse erwerben und später wieder lehrend ausbreiten. Doch den geschichtlichen Beleg hiefür ist er schuldig geblieben, ohne Zweifel deshalb, weil er einen solchen nicht besaß. Dafür, daß Manegold in Paris studierte, sind nicht die geringsten Anhaltspunkte gegeben. Möglich dagegen bleibt, daß er in Paris zeitweilig lehrte und daß er auch Wilhelm von Champeaux unter seinen Schülern sah, wenn auch bestimmte Zeugnisse hiefür fehlen.

Indes ist seine sonstige Wirksamkeit und Bedeutung als Lehrer in Frankreich und Deutschland so sicher beglaubigt, daß ihn der Anonymus Mellicensis mit Recht nennen konnte „modernorum magister magistrorum".

Den Standpunkt Manegolds in den geistigen Bewegungen seiner Zeit lernen wir genauer kennen aus der Schrift, welche er gegen den Scholastiker Wenrich von Trier richtet und dem Erzbischof Gebhard von Salzburg widmet. Sie offenbart seine kirchenpolitischen Ansichten und fand in der jüngsten Zeit ausreichende Beachtung. Den allgemein wissenschaftlichen Standpunkt Manegolds verrät seine Streitschrift gegen Wolfhelm von Köln. Sie wurde bisher weniger beachtet. Beide Werke sind in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts entstanden[3].

---

[1] *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1872) I 321.

[2] Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II[9] (Berlin 1905) 185.

[3] *Manegoldi ad Gebehardum liber*, zum erstenmale herausgegeben in *Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI. et XII.* (Hannover 1891) I 308—430. — *Opusculum Manegaldi contra Wolfelmum Coloniensem*, gedruckt bei Muratori, *Anecd. lat.* IV 163—208; *PL* 155, 147—176; der Prolog und die drei Schlußkapitel auch *Lib. de lite, l. c.* 303—308. Über die Abfassungszeit äußerte sich zuletzt Mirbt, *Die Publicistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig 1895) 27 f.; über Wenrich von Trier s. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen* II[6] 138 ff.

Es soll nun zunächst der Streitpunkt zwischen Manegold und Wolfhelm festgestellt, sodann des ersteren Verhältnis zur Philosophie im allgemeinen und zur alten Philosophie im besonderen, wie namentlich auch seine Anschauung über Wissen und Glauben erörtert werden. Schließlich ist der staatstheoretischen Ideen zu gedenken.

Der Magister Manegold von Lautenbach gehört in jene Reihe von Männern, welche gegen weltliche Wissenschaft und Literatur eine sehr schroffe Stellung einnehmen. Es fehlte nur noch ein letzter Schritt, so wäre auch er bei jenem äußersten Extreme angelangt, an welchem sein älterer Zeitgenosse Otloh von St. Emmeram die Beschäftigung mit den weltlichen Disziplinen für einen Mönch wenigstens geradezu für unerlaubt erklärte. In dem Streite freilich, welcher sich zwischen Manegold und Wolfhelm von Köln in den Gärten Lautenbachs entsponnen hatte, und welchem die gegen letzteren gerichtete Abhandlung Manegolds ihren Ursprung verdankt, handelt es sich zunächst nicht um Sein und Nichtsein der weltlichen Wissenschaften, nicht um Erlaubtheit und Nichterlaubtheit der Lektüre heidnischer Schriftsteller. Manegold selbst liest und kennt heidnische Philosophen, wenigstens einen Macrobius, sehr genau; er befaßt sich eingehend mit des letzteren Lehre. Den eigentlichen Streitpunkt zwischen ihm und Wolfhelm bildete lediglich die Frage über das Mehr oder Weniger der Abweichung der heidnischen Philosophen und speziell des Macrobius von der christlichen Lehre. Wolfhelm, so führt Manegold in der Vorrede seiner Schrift aus, habe behauptet, die alten Philosophen und insbesondere Macrobius, um den es sich damals gerade handelte, hätten nur weniges vorgebracht, was ihm mißfalle; er dagegen habe die Ansicht vertreten, daß er sehr viel dem Glauben und Heile Nachteiliges bei ihnen gefunden[1]. Die ganze Schrift bekämpft demnach, wie Giesebrecht richtig bemerkt, in der Hauptsache die von

[1] Cum nuper in hortis Lutenbach conveniremus et more scholarium de scripturis, quae tunc inter manus erant, sermo mihi contra te oriretur, multa oratione decursa in hoc quasi quendam nodum incidimus et trahere coepimus contentionis funem, ut tu pauca, quae tibi displicerent, philosophos atque Macrobium De somnio Scipionis, de quo tunc verbum erat, dixisse contenderes, ego econtra plurima fidei et saluti nostrae contraria in ipsis me invenisse assererem. *Opusc. contra Wolf.* Prolog. *PL* 155, 149.

Wolfhelm verteidigte Schulansicht, daß die Lehren der alten Philosophen mit den christlichen Dogmen vereinbar seien[1].

Indes war dieser eine Punkt, die Vereinbarkeit heidnischer Philosophie und christlicher Lehre, gleichsam nur der Knoten, in dem sie sich streitend schließlich verfangen hatten; in der Tat trennte sie eine prinzipielle Meinungsverschiedenheit. Wolfhelm war, nach Manegolds Meinung wenigstens, der Weltweisheit in einem Maße zugetan, daß er darüber nicht nur die Gottesgelehrtheit vernachläßigte, sondern sogar in eine schiefe Stellung zu den Dogmen des Glaubens kam[2]. Dagegen hatte Manegold eine so geringschätzige Meinung von dem Werte der weltlichen Fächer, daß man glauben könnte, er habe sie unter die dem Gläubigen verbotenen Dinge gezählt. „Denn", so sagt er, „nicht hat der Schöpfer der Zeit zur Messung der Himmelsgegenden und zur Unterscheidung des Laufes der Planeten oder der Gestirnbewegungen, oder zum Betriebe weltlicher Philosophie, der fast ganz in Vergänglichem aufgeht, die Freunde des ewigen Lebens berufen, sondern er sprach: Ihr werdet den über euch kommenden hl. Geist empfangen, um meinem Namen Zeugnis zu geben. Es sollte das für die Armen im Geiste und für die Verächter der Welt gleichsam heißen: Untersuchet nicht den Umlauf der Sonne und die Abweichung des Mondes, womit sich nur zu sehr die Weltweisen abgegeben" usw.[3].

Daß Manegold unter diesen Umständen eine auf Kosten der Schriftgelehrten gehende Bevorzugung der weltlichen Wissenschaft als höchste Torheit erscheint[4], kann nicht befremden, um so weniger, als er das menschliche Denken in anbetracht der Glaubenswahrheiten ganz unzulänglich findet, sofern diese entweder die menschliche Fassungskraft ganz übersteigen oder die philosophischen Beweisgründe Lügen strafen, wie er an Beispielen zeigt. Trotz alledem rechnet er die Philosophie nicht ausdrücklich unter die

[1] Giesebrecht, *a. a. O.* 298.

[2] Manegold sagt von ihm *a. a. O.*: parum divinis litteris eruditum .. ., plane a rationibus sincerae fidei deviasse.

[3] *Opusc. contra Wolf.* c. 20, *PL* 155, 168 B.

[4] Experieris profecto summae dementiae fore ita insistere mundanae scientiae studium, ut non colatur et ametur spiritualium salubris profunditas scripturarum. *Ib.*, c. 13, *PL* 155, 162 B.

sündhaften Dinge. Aber sie erscheint ihm überflüssig, unnütz und wohl auch gefährlich. Selbst dort, wo er eine Maxime aufstellt, deren Befolgung einen genügenden Schutz gegen die Gefahren der Philosophie bildet, wo er die christliche Lehre als maßgebendes Kriterium für das Erkenntnisgebiet bezeichnet, kann er es nicht unterlassen, das Überflüssige des philosophischen Studiums noch eigens ausdrücklich hervorzuheben [1].

Im Vergleich zu Otloh hat bei Manegold in seinem Urteile über die weltliche Wissenschaft immerhin eine gewisse Mäßigung platzgegriffen Auch an seiner Beurteilung der alten Philosophen als solcher können wir die gleiche Wahrnehmung machen.

Manegold gesteht zu, daß das Erbverderben die natürliche geistige Veranlagung des Menschen nicht soweit schädigte, daß nicht auch die Heiden richtige Erkenntnisse erwerben konnten. Deshalb seien nicht alle ihre Ansichten zu verwerfen; im Gegenteile: einige derselben stehen so hoch, daß er sie kaum zu fassen vermöge, andere seien tatsächlich von heiligen Männern angenommen worden [2]. Eine weitgehende Übereinstimmung zwischen heidnischer Philosophie und katholischer Lehre sieht er namentlich auf moralischem Gebiete. Er verweist auf die Einteilung der Tugenden in politische, reinigende und gereinigte [3]. Auf diesem Gebiete haben manche Entlehnungen stattgefunden. Hiefür gebraucht er das damals allgemein geläufige Bild von der Beraubung der Ägypter [4].

[1] Proinde cum aliquid menti nostrae occurrit, quod ipsa sui sublimitate atque probabilitate delectat, habemus quadraturam Christianae doctrinae, quam intellectis et cognitis iuxta ponere debemus, et si quid de meditationibus nostris excesserit, ad normam illius festinato iudicio resecare. Ita et damnabilium errorum periculum devitari et philosophorum peritia, quae tanquam superflua quaedam immensitas nostris studiis apta est, commode salubriterque poterit famulari. *Ib.*, c. 5, *PL* 155, 155 B.

[2] *Ib.*, c. 1, *PL* 155, 152 C.

[3] Quamvis enim in morali discretione praeter ea, quae ad fidem sanctificantem cuncta pertinent, in pluribus philosophicae rationes a catholico sensu non discrepent, sicut in descriptione virtutum, quas politicas, purgatorias et purgatas appellant, et aliis multis, ex quibus ecclesiatici rectores et gubernatores divinae reipublicae quaedam sumpsere . . . *Ib.*, c. 22, *PL* 155, 170 B. Die Einteilung der Tugenden kennt Manegold aus Macrobius, *Comment. in somn. Scip.* 1, 8 ed. Eyssenhardt 517 f. Sie geht auf Plotin zurück. Vgl. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Phil.* I [10] (Berlin 1909) 340.

[4] *Opusc. contra Wolf.* c. 10, *PL* 155, 158 C.

Aber er hebt auch die Mängel hervor, welche der heidnischen Philosophie anhaften. Hierbei hat er Gelegenheit, seiner antihumanistischen Stimmung unverhohlen Ausdruck zu geben. Nicht wenige Schriftsteller von der Zeit der Patristik bis zur Gegenwart wollen in der Weisheit des Heidentums ein kostbares Erbgut aus der Urzeit der Menschheit erkennen. Aus der Triebkraft altererbter Wahrheitskeime erklären sie sich die Ansätze und das fortwährende Wiederaufblühen der alten Philosophie. In dieser Teilnahme an einer gemeinsamen Erbweisheit der Menschheit erblicken sie ein einigendes Band, das die alten Philosophenschulen bei aller sonstigen Meinungsverschiedenheit umschlingt.

Eine ganz andere Auffassung von der heidnischen Philosophie verrät Manegold, mit ganz anderen Gesichtspunkten tritt er an die Beurteilung ihres Ursprungs und ihrer mannigfaltigen Entwicklung heran. Die Männer, welche die heidnische Zeit Philosophen genannt hatte, und deren Väter von den Patriarchen des israelitischen Volkes ausgegangen waren, hatten jenes segensvolle Erbe verloren und entbehrten darum der wahren Gotteserkenntnis. Und gerade dieser Mangel, diese Unkenntnis war es, was sie ihren Nachkommen übermachten. Nicht der Besitz altüberkommener Weisheit, sondern ihr Mangel bedingte das Dasein der heidnischen Philosophie. Denn von dem unvermeidlichen Hunger nach höherer Erkenntnis gequält, warfen sie sich, wie solche die das Brot im Felsgestein oder das Gold im Kiesel oder die Sonne in den Höhlen der Erde suchen, teils auf die Erforschung des Wesens der irdischen Dinge, auf die Erkenntnis des Bestandes des ganzen Weltgebäudes und der einträchtigen Zwietracht der Elemente, teils spürten sie dem Lauf der ursächlich bedingten Ereignisse nach, dessen unausweichliches Schicksal sie im Laufe der Planeten und anderer Sterne lesen zu können glaubten. So gerieten sie auf verschiedene Abwege und gingen in nutzlosem eifrigen Bemühen um das höchste Gut in die Irre[1].

[1] Hoc contigit his, de quibus loquimur, quos prior aetas gentilium philosophos appellavit, quorum patres a patriarcharum Israelitici populi genere profluentes, haereditariis benedictionibus privati, vera domini dei nostri notitia caruerunt, eandemque ignoratiae iacturam filiis suis reliquerunt . . . Interim ergo naturali fame torqueri coeperunt et sicut qui panem in caute seu in silice aurum vel solem in cavernis terrae quaerunt, ita in inquirenda

Nicht das Verbindende in der heidnischen Philosophie sieht Manegold, um daraus etwa einen Schluß auf eine Spur göttlicher Wahrheit abzuleiten, er betont vielmehr das Trennende, um sie als eine Folge der Sünde und ein Gebiet direkten dämonischen Einflusses zu erklären. Er, der Urheber der Spaltung, habe, nachdem er das Menschengeschlecht in seinem Falle erschaut, gegen das darniederliegende zu wüten begonnen und die Trennung in die verschiedenen Lehrmeinungen und entgegengesetzten Schulen verursacht. „So gerieten die Sokratiker, Pythagoreer, Platoniker und andere unzählige Gefolgschaften auf verschiedenen Wegen in die falschen Bahnen und suchten ihre Irrtümer durch scharfsinnige Erfindungen zu stützen“ [1]. Unter dem gleichen Einfluß sieht er auch — und damit ist zugleich seine Stellung zur schönen Literatur gekennzeichnet — die alten Dichter, diese „Possenreißer bei der Hochzeit des Götzendienstes“ [2]. Macht er es der heidnischen Philosophie im allgemeinen zum Vorwurfe, daß die Mehrzahl ihrer Anhänger es trotz allen Bemühens nicht zu einer wahren Gotteserkenntnis gebracht habe, so tadelt er insbesondere, daß auch die wenigen, die sich zu einem reineren Gottesbegriff emporschwangen, doch der Erkenntnis der Trinität ermangelten [3]. Statt dessen haben sie ihre drei Prinzipien aufgestellt, den Werkmeister, die Formen und die Materie, aber gerade durch diese Prinzipien, indem sie daran festhielten, daß aus nichts nichts werde, der göttlichen Allmacht Eintrag getan [4].

---

natura rerum et cognoscenda universae fabricae mundi subsistentia et elementorum concordi discordia alii occupati, alii autem in causarum proventibus dignoscendis, quos indici sibi fatali necessitate per concursum planetarum et siderum opinati sunt, his quasi deviis disparati, circa summum bonum frustra consumptis multis studiis erraverunt. *Ib.*, c. 8, *PL* 155, 157 AB.

[1] Cum prostratam et iacentem praedictae generationis massam conspiceret, coepit in ruinas, quas fecerat, debacchari, et sicut est discissionis auctor, animalem hominem in varia dogmata et contrarias sectas partitus est. Inde Socratici, Pythagorei, Platonici et aliae innumerae professiones diversis tramitibus aberrarunt et errores suos argutis inventionibus adiuverunt. *Ib.*, c. 9, *PL* 155, 158 A.

[2] Tanquam ioculatores ad nuptias idololatriae concurrentes. *Ib.*, c. 9, *PL* 155, 158 B.

[3] *Ib.*, c. 8, *PL* 155, 157 C.

[4] In quibus principiis omnipotentiae dei derogabant, nihil ex nihilo fieri sancientes. *Ib.*

Am schlimmsten erscheinen ihm jene Lehren der heidnischen Philosophie, welche in direkten Widerspruch mit dem christlichen Glaubensinhalte treten. Und diese aufzuweisen, und durch sie die Gefahren der heidnischen Philosophie, ist ja der Zweck seiner Schrift.

Er hat hierbei zumeist Doktrinen aus dem Gebiete der Anthropologie im Auge. So findet er im Widerspruche mit dem Mysterium der Auferstehung des Fleisches jene Auffassung vom menschlichen Leibe, welche ihn unweigerlich dem Zwange der Naturgesetze überantwortet und ihn als ein Schweres zur Erde zurückkehren läßt, wie die Seele auf ihren Stern. Mit dieser Anschauung über Leib und Seele hänge jene andere zusammen, welche im Körper nichts anderes sehe, als den Kerker und das Grab der büßenden Seele[1].

Einen Irrtum geradezu tierischer Art nennt er sodann die Annahme des Pythagoras, eines der führenden Geister der heidnischen Philosophie (inter primos duces huius traditionis), über die Seelenwanderung. Indem er die Grundzüge dieser Theorie angibt, ruft er seinem Gegner in oratorischem Affekte zu: „Sieh, worauf nun jene hohe Betrachtung hinausläuft, und welch ein Schicksal Pythagoras in der Torheit seines Herzens jenem Geschöpfe anzukündigen sich nicht scheut, das nach dem Bilde und Gleichnisse des Schöpfers von allem gemacht ist! Sag' doch, wenn du selbst von dieser Ansicht nicht abweichst, was für eine menschenwürdige Hoffnung du dir noch machen kannst!"

Manegold schließt mit einer leidenschaftlichen persönlichen Bemerkung, welche uns in seinem Gegner Wolfhelm zugleich einen politischen Widersacher erkennen läßt[2]. Es hat den Anschein,

[1] Corpus namque ex elementis compactum arbitrantes, quod ipsius ponderosum erat, opinabantur in terram inevitabili necessitate redire, ut spiritu ad stellam comparem redeunte, singula ex quibus concretum corpus constiterat, in matrices essentias reverterentur; unde nihil aliud corpus, quam carcerem et sepulchrum poenitentis animae aestimabant. *Ib.*, c. 22, *PL* 155, 170CD. Vgl. Macrobius, *Comment. in somn. Scipionis* 1, 22, ed. Eyssenhardt (Leipzig 1893) 578 ff.

[2] Hoc enim sensu philosophico fit, ut tu et ceteri complices tui in regno Teutonico constituti, qui ab apostolica sede et oboedientia sancti papae

als ob in jener Zeit des erbitterten Kampfes zwischen der päpstlichen und kaiserlichen Partei der politische Standpunkt des Einzelnen nicht ohne Einfluß auf seine allgemeine wissenschaftliche Richtung war. Hervorragende Vertreter der päpstlichen Partei treffen wir nicht selten auf der Seite der Verächter weltlicher Wissenschaft.

Von Pythagoras wendet sich Manegold zu Plato. Jene zuletzt besprochene „grausame" Doktrin des Pythagoras sei nicht einmal von den nachfolgenden heidnischen Philosophen gebilligt worden. Indes setzten diese doch nur gelindere Torheiten an ihre Stelle. Plato habe zwar scharfsinniger als alle übrigen die Uranfänge der Dinge erforscht, aber seine Lehre von der Zusammensetzung der Seele durch schwere Verirrungen verdunkelt mit der Behauptung, daß sie aus einem unteilbaren und teilbaren Wesen, und einer sich gleichen und einer verschiedenen Natur bestehe und so die Himmels- und Erdkörper belebe[1]. Insbesondere verurteilt Manegold auch die platonische Zahlensymbolik in ihrer Anwendung auf die Seele.

Bezüglich des Wesens der Seele zählt er die sämtlichen Anschauungen alter Philosophen auf, die sich bei Macrobius[2] zusammengetragen finden. Von der platonischen, die Seele sei ein sich selbst bewegendes Wesen, bemerkt er ausdrücklich, daß sie der Wahrheit am nächsten zu kommen scheine[3]. Im übrigen ist seine Absicht lediglich, zu zeigen, welch verschiedene und gegensetzliche Bestimmungen über das Wesen der Seele sich in der

---

Gregorii dissensistis, et ob innumera flagitia damnationis sententiam excepistis, a praesenti corpore separati in futurum saeculum corpus turpius subintretis, quod cum rursus ferina contagione pollueritis per infinitas species animandorum corporum praecipitati, ad ultimum in visceribus terrae ac sordidis locis conclusi aeterna salute in perpetuum careatis. *Opusc. contr. Wolf.* c. 1, *PL* 155, 153 B.

[1] Plato acutius ceteris rerum primordia perscrutatus compositionem animae quibusdam involucris praegravavit et ex individua et dividua essentia, natura eadem et diversa eam constare affirmans, sic caelestia et terrestria corpora per ipsam vivificari commentatus est. *Ib.*, c. 2, *PL* 155, 153 C. Vgl. Macrobius *l. c.* 1, 9 p. 531.

[2] Macrobius *l. c.* 1, 14 p. 543.

[3] Quorum Plato, quod ad verum satis videtur accedere, animam definivit essentiam se moventem. *Opusc. contra Wolf.* c. 3, *PL* 155, 154 A.

alten Philosophie finden und wie wenig sie sich mit der christlichen Hoffnung auf ein jenseitiges Reich Gottes vereinigen lassen.

Sehr bedenklich erscheinen ihm sodann gewisse bei Macrobius aufgeführte Meinungen astronomischer und geographischer Art, so die Annahme von vier gegeneinander unzugänglichen Menschenwohnsitzen, die Annahme von Gegenfüßlern[1]. Wie soll, so ist sein Gedanke, der Glaube der Kirche wahr sein, daß der Erlöser für das ganze Menschengeschlecht erschienen ist, wenn die drei außerhalb unseres Erdteils lebenden Menschengeschlechter davon ausgenommen werden müssen. Wie soll sich die Verkündigung erfüllen, daß alle Teile der Erde das Heil unseres Gottes schauen werden, wenn es von Menschen bewohnte Bezirke gibt, zu denen die Stimme unserer Propheten und Apostel nicht zu dringen vermag, da die Natur durch unüberschreitbare Zwischenräume von Wasser, Kälte oder Hitze daran hindert[2].

Weiterhin kommt Manegold auf die Stelle zu sprechen, wo Macrobius im Anschluß an die alten Gottesgelehrten „secundum theologos" — gemeint ist wohl die fünfte Ennade Plotins (*τὰ περὶ νοῦ*) — den Ursprung des *νοῦς* und der Seele erörtert. „Gott, so führt Macrobius aus, welcher die erste Ursache ist und so genannt wird, ist allein Anfang und Ursprung von allem, was da ist und zu sein scheint. Dieser erschuf in der überquellenden Fruchtbarkeit seiner Erhabenheit aus sich den Geist. Der Geist, welcher *νοῦς* genannt wird, bewahrt, sofern er dem Vater zugewendet ist, die volle Ähnlichkeit seines Urhebers, schafft aber aus sich die Seele, auf das Nachfolgende blickend. Die Seele hinwiederum nimmt den Vater, sofern sie ihn schaut, an sich, entartet aber mit dem

[1] Quod autem ... de quatuor habitabilibus maculis in circuitu terreni puncti secundum fidem tui Macrobii constitutis et de antipodis seu antoecis per eas incommeabiliter dispositis affirmatur, in quantum periculum talia dicantur, parum mihi attendisse videris. *Ib.* c. 4, *PL* 155, 145 C; cf. Macrobius *l. c.* 2, 5 p. 605 ss.

[2] Si aliqui fines terrae sunt ab hominibus inhabitati, ad quos sonus prophetarum et apostolorum nostrorum natura per inaccessibiles aquarum, frigorum calorumve distantias transire nequivit? *Opusc. contra Wolf.* c. 4, *PL* 155, 154 D.

Zurücktreten jener Beziehung, wenn auch selbst unkörperlich bleibend, zum Aufbau der Körper“ [1].

Hieße nicht, so fragt Manegold, derartigen Gedanken zustimmen, die zahlreichen bereits durch die Väter überwundenen Irrtümer wieder aufleben lassen, so den eines Arius von der Ungleichheit der Personen in der Gottheit oder eines Manichäus, welcher sich den Teufel als einen entarteten Teil der Gottheit und als Schöpfer der schlechten Kreaturen dachte? [2] In ähnliche philosophische Fallstricke sei dereinst der große Origenes geraten. Von Anfang an den weltlichen Lehren der Griechen zu sehr ergeben, habe er es versucht, die unerfaßbare Tiefe der Weisheit und Wissenschaft Gottes mit jenen Anschauungen zu vermischen und sei so zum warnenden Beispiele für die Nachwelt von seiner Höhe herabgesunken [3].

So glaubt Manegold zu erweisen, daß in der alten Philosophie, daß speziell in den Schriften eines Macrobius verderbliche Irrtümer enthalten seien. Allein es war nicht nur der Gegensatz zwischen heidnischer Philosophie und christlicher Offenbarungslehre, welcher seine Denkweise beherrschte. Derselbe ergibt sich für ihn, wie wir deutlich wahrnehmen können, aus dem tiefer liegenden zwischen Wissen und Glauben überhaupt. Manegold gehörte nicht zu jenen Geistern, welche dem Frieden zwischen Vernunft und Glauben das Wort redeten, sondern zu jenen, welche den Gegensatz betonen. Seine Absicht ist, zu zeigen, wie abweichend zumeist und verschieden die von oben kommende Unterweisung und die feinen Hirngespinste der Menschen lauten [4]. Wenn er eine Grenzlinie zwischen dem Vernunft- und Glaubensgebiete zieht, so geschieht es nicht, um ein beiderseitiges Recht zum

---

[1] Macrobius *l. c.* 1, 14 p. 539. Der Text der Manegoldschen Schrift bei *PL* stimmt nicht ganz mit dem der zitierten Ausgabe des Macrobius von Eyssenhardt überein.

[2] Es ist wohl kaum anzunehmen, daß Manegold mit letzterer Bemerkung an ein tatsächliches Bestehen des Manichäismus in Deutschland (vgl. Michael, *Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters* (Freiburg 1899) II 271) erinnern wollte.

[3] *Opusc. contra Wolf.* c. 6, *PL* 155, 155 f.

[4] Quam inconvenientes in plerisque et dissonae sint caelestis institutio et humanorum versutiae figmentorum. *Ib.*, c. 12, *PL* 155, 170 B.

Zwecke eines friedlichen Einvernehmens festzustellen, sondern um ein vermeintliches Unrecht der Vernunft zu kennzeichnen. Ungefähr zwei Jahrhunderte mußten bekanntlich noch vorübergehen, bis sich die Scholastik über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben klar wurde. Manegold ist in Übereinstimmung mit Petrus Damiani der Meinung, daß auf dem Erkenntnisgebiete durch die übernatürliche Ordnung die natürliche ihr Recht verloren habe, daß die Tatsachen der übernatürlichen Ordnung eine Instanz bilden gegen allgemeine Erfahrungssätze. In diesem Sinne verwendet er besonders zwei Glaubensdogmen, die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria und seine Auferstehung. Durch das erstere werde der ganzen philosophischen Denkweise die Grundlage entzogen. Wenn man vorher geschlossen: „Si peperit, cum viro concubuit", so habe die Geburt Christi aus der Jungfrau die Geltung dieses Satzes aufgehoben[1]. Das Dogma von der Auferstehung aber strafe den Philosophen Lüge, welcher dem Menschen die Eigenschaft der Sterblichkeit zuschreibe. Denn Christus, der Gottmensch, sei auferstanden und werde nicht mehr sterben. Und so existiere ein Mensch als „animal immortale". Da ferner die Unsterblichkeit auch denen zugeführt wird, welche Christus nachfolgen, so kommen Gott und Mensch durch die Weisheit und Gnade in einer Definition überein, welche der Philosoph durch die Einführung eines vorübergehenden, unwesentlichen Merkmals habe trennen wollen[2].

[1] Secunda (nativitas, so genannt im Unterschied von dem Hervorgang aus dem Vater) propter insolitum nascendi modum totius philosophicae rationis evacuat firmamentum. Constanti namque consequentia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit. Verum natus est puer fortis, angelus consilii, philosophus castitatis et per venerandam de perpetua virgine nativitatem praedictam propositionem cassavit. *l. c.* c. 14, *PL* 155, 163 A. — Das Beispiel: „Si peperit, cum viro concubuit", entstammte Cicero (*De invent.* I 29, 44). Zu der damaligen Streitfrage vgl. J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltl. Wissenschaft* 16 ff. und J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Paris 1914) 175—177.

[2] Mentitur ergo philosophus enuntians omnem hominem esse animal rationale mortale, quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Ac pro hoc quidam homo factus est animal immortale . . . et sic (= collata homini immortalitate) per Christi sapientiam et gratiam sub una definitione conveniant (= deus et homo), quos mortalis philosophus per infatuatam prudentiam transitoria qualitate dividebat. *l. c.* c. 22, *PL* 155, 171 B.

Es ist zu bemerken, daß diese Äußerungen nicht lediglich im Sinne einer rhetorischen Figur auftreten, sondern daß sie als Belege gelten wollen für den Unwert der philosophischen Denkweise gegenüber der theologischen. Daß der hier kundgegebene Standpunkt auf die Unmöglichkeit aller Wissenschaft als naheliegende Konsequenz hinausführt, mochte Manegold, falls es ihm überhaupt zum Bewußtsein kam, um so weniger Bedenken bereiten, da „der Schöpfer, wie er meint, die Freunde des ewigen Lebens nicht zum Studium weltlicher Philosophie, die sich fast ganz auf Vergängliches bezieht, berufen hat“ [1].

Fragen wir nach den Impulsen, welche die eigenartige Stellung Manegolds zu der Wissenschaft bedingen, so ist oben bereits des Zusammenhanges gedacht worden, welcher in der damaligen Zeit des Kampfes zwischen der kirchlich-politischen und der allgemeinen Geistesrichtung bestand. Die päpstliche Partei, zu deren entschiedensten Anhängern in Deutschland Manegold zählt, war eine Reformpartei. Ihr großes Ziel ersah sie darin, der allenthalben um sich greifenden Verweltlichung Einhalt zu gebieten. Je mehr sich diese letztere seit dem 10. Jahrhundert auch des wissenschaftlichen Gebietes bemächtigte, je mehr die Vorliebe für die alte Literatur wuchs, je beabsichtigter der Hinweis auf einen angeblichen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben hervortrat, je bereitwilliger einzelne Dialektiker in diesem Antagonismus auf die Seite des Rationalismus traten, desto mehr fühlten sich die Reformatoren berufen, einer so gekehrten Geistesrichtung entgegenzuwirken, desto begreiflicher erscheint der Gegensatz zu weltlicher Literatur und Wissenschaft, in den sie sich hineinlebten.

Indes würde man sich täuschen, wollte man die direkten Anknüpfungspunkte für die Anschauungen Manegolds in bezug auf Wissenschaft bei einem seiner deutschen Landsleute suchen. Giesebrecht hat bereits darauf hingewiesen, daß sich in Manegolds Streitschrift gegen den Scholastikus Wenrich längere Stellen aus einem Schreiben von Petrus Damiani finden [2]. Die Autorität dieses

[1] Non enim creator temporis ad dimetiendas plagas caeli et planetarum concursus sive motus siderum discernendos seu ad mundanae philosophiae studium, quod totum pene circa peritura expenditur, amatores perennis vitae vocabat. *Ib.*, c. 20, *PL* 155, 168 B. [2] *A. a. O.* 321 ff.

gleichen Kirchenvaters war auch maßgebend für Manegolds Verhältnis zur weltlichen Literatur und Wissenschaft. Wir sind im Stande, die Abhängigkeit Manegolds in seinem *Opusculum contra Wolfelmum* von Petrus Damiani besonders rücksichtlich jenes Opusculums Damianis aufzuzeigen — nach der Cajetanschen Ausgabe ist es das 36.[1] —, in welchem der italienische Kardinal, gegen seine Gewohnheit, sich auf den Boden der Dialektik begibt und mit Mitteln derselben eine jener abgerissenen Fragen behandelt, die seiner Zeit vor allem zusagten. Die Schrift führt den Titel: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis.*

Die ganze Abhandlung Manegolds über das Thema der Unvereinbarkeit der heidnischen Philosophie mit den Glaubensdogmen erscheint nur als Spezifikation eines allgemeinen Gedankens Damianis, daß sich nämlich rhetorische und dialektische Schlüsse nicht leicht auf die Geheimnisse der göttlichen Macht anwenden lassen[2]. Diese, die göttliche Macht, das ist der gemeinsame Gedanke beider, mache die Schlüsse der Philosophen zu Schanden[3]. Hierfür finden wir auch bei beiden den gleichen Beleg. Wenn Damiani der weltlichen Wissenschaft ein selbständiges Recht abspricht, wenn er sie als etwas Überflüssiges erklärt, wenn er ihr als Aufgabe zuweist, lediglich der Theologie zu dienen, so sind das Gedanken, welche bei Manegold deutlich nachklingen[4].

[1] *PL* 145, 595—622.

[2] Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis. Petr. Damiani, *De divina omnipotentia* c. 5, *PL* 145, 603 C.

[3] Saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit . . . Veniant dialectici . . . ac dicant: Si peperit, concubuit. *Ib.*, c. 10, *PL* 145, 610 D u. 611 B. cf. Manegold, *Opusc. contra Wolf.* c. 14, *PL* 155, 163 A (s. oben S. 107 Anm. 1).

[4] Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire. Petr. Damiani, *De divina omnipotentia* c. 5, *PL* 145, 603 D. Quicquid illic (in philosophica doctrina) antea superfluum didicit . . . *Ib.*, *Sermo VI. de s. Eleuchadio*, *PL* 144, 540 D. Cf. Manegold, *Opusc. contra Wolf.* c. 5, *PL* 155, 155 C: Ita et damnabilium errorum periculum devitari et philosophorum peritia, quae tanquam superflua quaedam immensitas nostris studiis apta est, commode salubriterque poterit famulari.

Wird diesem prinzipiellen Verhältnis einiger Anhänger der Reformpartei zur Wissenschaft nicht Rechnung getragen, so kann sich leicht eine irrige Beurteilung ihrer Person ergeben. So geschieht beispielsweise Manegold völliges Unrecht, wenn Mirbt in seinen Einleitungsworten zu der an Erzbischof Gebhard von Salzburg gerichteten Schrift, namentlich auch in der Versicherung, nicht anzustreben „Aristotelicorum sophismatum acumen, non Tullianae eloquentiae disertitudinem" — nichts als „mönchische Phrase" sehen will[1]. Manegold charakterisiert speziell mit letzteren Worten seine Stellung zur weltlichen Wissenschaft, und damit war es ihm heiliger Ernst.

Zum Schlusse haben wir noch der politischen Anschauungen Manegolds zu gedenken. Über sie gab bereits Giesebrecht, gestützt auf einen seitdem veröffentlichten Karlsruher Kodex, nähere Aufschlüsse[2].

Die Zeit des beginnenden großen Kampfes zwischen den Trägern der höchsten Gewalten ist der Ausgangspunkt der politischen Theorien des Mittelalters. Vorerst allerdings geschah es nur gelegentlich und im Interesse des Kampfes, daß sich die beteiligten Publizisten über ihre grundlegenden politischen Anschauungen aussprachen. Nicht um sie, sondern um weiter abliegende praktische Folgerungen bewegte sich der Streit. Es dauert noch ungefähr ein Jahrhundert, bis die allgemeinen Fragen für sich und mehr losgelöst von kirchenpolitischen Kämpfen eine derartige Beachtung finden, daß allmählich von einem staatstheoretischen System die Rede sein kann. Eine feste Basis gab der mittelalterlichen Staatstheorie endlich erst die aristotelische Politik.

So erklärt es sich, daß einstweilen noch über prinzipielle Punkte, und zwar auch bei Vertretern einer und derselben Parteirichtung die größte Meinungsverschiedenheit bestehen konnte. Welch ein Unterschied liegt beispielsweise in der Auffassung der weltlichen Gewalt von Seiten eines Gregor VII., Petrus Damiani und Manegold von Lautenbach! Während Gregor alle weltliche

[1] Mirbt, *Die Publicistik im Zeitalter Gregors VII,* (Leipzig 1894) 27.

[2] v. Giesebrecht, *Über Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich.* Sitzungbericht der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften (1868) II 324 ff. Vgl. auch Mirbt, *a. a. O.* 227 ff.

Gewalt in der vorchristlichen Zeit von Sünde und Anmaßung herleitet, betont Petrus Damiani schlicht und einfach, daß das Königtum wie das Priestertum von Gott eingesetzt ist. Manegold geht seine eigenen Wege. Er leistet in seinen politischen Grundansichten dem berühmten Kardinal keine Gefolgschaft. Seine gelegentlichen Äußerungen, die sich hauptsächlich auf Ursprung und Grenzen der königlichen Gewalt beziehen, sind bedingt durch den Gegensatz zu dem Publizisten Wenrich von Trier. Ein auffällig demokratischer Zug geht durch die Gedanken Manegolds. Bleibt ihm auch die monarchische Staatsform die selbstverständliche, so gibt er doch zu erkennen, daß Christentum und Monarchie nicht in notwendiger Verbindung miteinander stehen [1].

Wenrich hatte sich als entschiedener Gegner der Absetzung und Bannung Heinrichs IV. gezeigt. Das Königtum ist ihm eine von uranfänglichen Zeiten her bestehende und nachträglich von Gott selbst gebilligte Einrichtung. Er betrachtet die Könige als Gesalbte des Herrn, die man nicht wie gewöhnliche Verwalter einstellen und entlassen könne. Er erinnert ausdrücklich an ihr ererbtes Recht auf die Herrschaft und gibt sich so als Anhänger der Erbmonarchie zu erkennen [2].

Hiergegen wendet sich Manegold. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, ist die Wahlmonarchie, wenn er auch, wie oben angedeutet, die Monarchie als solche speziell vom Standpunkte des Christentums aus nicht als die einzig zulässige Staatsform betrachtet. Die Stellung des Monarchen erscheint ihm weder von Natur aus gefordert, noch ist sie der Ausdruck von Verdiensten, sondern vielmehr ein Amt und eine übertragene Würde [3]. Der

[1] Sine rege omnem christianitatis cultum absque diminutione etiam potest (homo) implere, sicut multarum terrarum incolae faciunt. *Manegoldi ad Gebehardum liber* c. 48, *Libelli de lite* I 394.

[2] Novum est autem et omnibus retro saeculis inauditum, pontifices regna gentium tam facile velle dividere, nomen regum, inter ipsa mundi initia repertum, a Deo postea stabilitum, repentina factione elidere, christos domini quotiens libuerit plebeia sorte sicut villicos mutare, regno patrum suorum decedere iussos, nisi confestim acquieverint, anathemate damnare. *Wenrici scolastici Trevirensis epistola* 4, *Libelli de lite* I 289.

[3] Rex comes et dux non naturae vel meritorum, sed sunt vocabula officiorum atque dignitatum. So mit Berufung auf Hieronymus, *Adversus Jovin.* I, 34. *Manegoldi ad Gebehardum liber* c. 29, *Libelli de lite* I 365; c. 43, *ebd.* I 385.

König wird zur Zähmung der Frevler und zur Verteidigung der Rechtschaffenen gewählt (pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur). Das Volk erhebt ihn also über sich (populus . . . eum super se exaltat)[1]. In diesem Zusammenhang redet Manegold vielleicht als einer der ersten Publizisten des Mittelalters von einem Vertrag, durch den der König erwählt, auf Grund dessen er eingesetzt wird[2].

Durch Wahl und Übertragung der Gewalt, das ist sein Gedanke, gehe das Volk mit dem Könige einen Vertrag ein, welcher es zur Unterwerfung unter die königliche Gewalt verpflichte. Da nun aber der Mensch vor den übrigen Lebewesen durch sein vernünftiges Urteil und durch die bewußte Richtung auf ein Ziel bei seinem Handeln sich auszeichne, so könne das Volk mit seiner Wahl nur die Absicht verbinden, einen Mann über sich zu stellen, der nach Maßgabe einer gerechten Herrschaft regiere, jedem das Seine gebe, die Guten schirme, den Schlechten wehre, allen Gerechtigkeit widerfahren lasse. Wenn nun aber der König, so urteilt er weiter, den Vertrag, auf den er erwählt ist, bricht, im Widerspruch mit seiner Bestimmung handelt, zum Tyrannen wird, so entbindet er dadurch das Volk von der Untertanenpflicht, da er die beide Teile verpflichtende Vertragstreue zuerst selbst gebrochen[3]. Es steht dem Volke alsdann frei, den König abzusetzen und einen anderen zu erheben[4]. Denn wenn schon im gewöhnlichen Leben ein Schweinehirt, der seine Pflicht nicht erfülle, mit Schimpf und Schande davongeschickt werde, so beraube man mit um so größerem Rechte einen pflichtvergessenen König all seiner Macht und Würde, je höher der Mensch über dem Tiere stehe[5].

---

[1] *Ib.*, c. 30, *Libelli de lite* I 365.

[2] Pactum, quo eligitur. *Ib.*, c. 47, *Libelli de lite* I 391; pactum, pro quo constitutus est. *Ib.*, c. 30, *Libelli de lite* I 365. Vgl. O. Gierke, *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland* (Berlin 1881) 569.

[3] *Manegoldi ad Gebehardum liber* c. 47, *Libelli de lite* I 391; c. 30, *ebd.* I 365.

[4] At vero si ille non regnum gubernare, sed regni occasione tyrannidem exercere, iustitiam destruere, pacem confundere, fidem deserere exarserit, adiuratus iuramenti necessitate absolutus existit, liberumque est populo illum deponere, alterum elevare, quem constat alterutrae obligationis rationem prius deseruisse. *Ib.*, c. 48, *Libelli de lite* I 392.

[5] *Ib.*, c. 30, *Libelli de lite* I 365.

Vom Gesichtspunkte seiner Vertragstheorie aus sucht sodann Manegold das Verhalten des Papstes zu rechtfertigen. Derselbe habe mit der Absetzung des Königs und mit der Entbindung der Untertanen vom Eide der Treue nur äußerlich vollzogen, was innerlich durch die Schuld Heinrichs bereits geschehen war[1].

Giesebrecht verurteilt Manegolds Vorstellung vom Königtum aufs entschiedenste. So rohe und äußerliche Begriffe vom Königtum habe in Deutschland damals kaum ein anderer gehegt als Manegold. „Allerdings", fügt der genannte Geschichtsschreiber erklärend bei, „waren die Vorstellungen von dem römischen Kaiser und deutschen König als Vikarius Christi damals bereits im Verschwinden; seit der Entsetzung Heinrichs und der Erhebung von Wahlkönigen trat die Ansicht, daß das Königtum ein Reichsamt sei, mehr und mehr hervor"[2].

Hier auf politischem wie auf dem allgemein wissenschaftlichen Gebiete bekannte sich der Magister Manegold zu Anschauungen, deren Konsequenzen ein nüchternes Urteil nie billigen wird. Aber es darf bei seiner Beurteilung nicht vergessen werden, daß ihm der heiße Kampf, in dem er stand, Zeit und Lust benahm, über die nächsten praktischen Ziele hin nach fernerliegenden theoretischen Folgerungen auszuschauen.

[1] *Ib.*, c. 48, *Libelli de lite* I 392.

[2] *A. a. O.* 325. Über Manegolds Lehre von der Volkssouveränität siehe jetzt auch die Abhandlung von Miss M. T. Stead, *Manegold of Lautenbach*, in: *English Hist. Review* XXIX (1914) 1—15, und die Bemerkungen zu dieser Abhandlung von A. Hofmeister in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* XXXIX (1914) 564.

V. Lanfranks Verhältnis zur Dialektik.

Lanfrank gehört zu jenen verdienten Männern, welche die am Beginn des 11. Jahrhunderts aufkeimende Bildung Italiens dem Auslande vermittelten. Ungefähr um 1010 zu Pavia geboren[1], hatte er sich an der Pflegestätte des Rechtsstudiums zu Bologna der Rechtskunde beflissen. Er war dann in seiner Vaterstadt als Sachwalter und Rechtslehrer aufgetreten. Aber bald erfaßte ihn der Wanderzug der damaligen Gelehrten, welcher die rasche Fühlung unter den zeitgenössischen Gebildeten erklärt. Wie für so viele andere, so schlossen auch für ihn die weltlichen Studien den Horizont seines Geisteslebens ab. Von verzehrendem Ruhmesdurste getrieben und dem lockenden Erwerbe angestachelt[2], war er durch Frankreich in das aufblühende normannische Reich gezogen, hatte zu Avranches eine Schule gegründet, war eben im Begriffe, seine Lehrtätigkeit in dem größeren Rouen fortzusetzen, als er auf dem Wege dahin, von Räubern überwältigt, im Angesichte des Todes an die Vergänglichkeit des Irdischen und die Eitelkeit seines bisherigen Lebens gemahnt wurde. Das war der Wendepunkt in seinem Leben, der ihn zur Änderung seiner Gesinnung brachte[3] und unter die großen Reformatoren der Zeit stellte. In dem neuerstehenden Kloster zu Bec entsagte er 1042 der Welt und hatte Mühe, gleich anderen Reformatoren der Zeit nicht noch einen Schritt weiter zum Einsiedlerleben zu tun. Nach

[1] Vgl. Mattes in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*[2] VII 1396.

[2] Intelligens providentissima inspiratione inde se posse adipisci maiorem gloriam et plurimum quaestum. *Chronicon Beccensis abbatiae*, *PL* 150, 642 C.

[3] Vgl. das schöne Gebet, das er, von den Räubern an einen Baum gebunden, in der einsamen Nacht zu Gott richtet: Domine Deus, tantum tempus in discendo expendi et corpus et animam in studio litterarum attrivi, et adhuc, quomodo te debeam orare atque laudis officia tibi persolvere, non didici . . . Milo Crispinus, *Vita b. Lanfranci* I 2, *PL* 150, 31 A.

drei Jahren Prior geworden, reformierte er sein Kloster nach der Strenge der Benediktinerregel. Auch im Kloster hatte er die Lehrtätigkeit wieder aufgenommen, aber nunmehr auf einem anderen, dem theologischen Gebiete. Diese neue Richtung, welche er einschlug, und noch viel mehr die besondere Art, in der er das theologische Studium pflegte, sicherten ihm rasch das Interesse und den Beifall der kirchlich gesinnten Kreise des lateinischen Abendlandes. Bereits als Prior begann er seinen Kampf gegen Berengar von Tours, wie auch seine sonstige öffentliche Wirksamkeit im Dienste Wilhelms des Eroberers. Wahrscheinlich 1066 wurde er zum Abte des neugegründeten Klosters vom hl. Stephan zu Caën erhoben, 1070 bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury. Nach einschneidender segensreicher Wirksamkeit starb er 1089.

Für die Beurteilung seiner Stellung innerhalb der wissenschaftlichen Bewegung seiner Zeit sind außer den Zeugnissen Dritter besonders seine Kommentare zu den Briefen des hl. Paulus, seine Streitschrift gegen Berengar: *De corpore et sanguine Domini* und seine Briefe von Wert.

Während manche philosophiegeschichtliche Darstellungen mit Stillschweigen über die Person Lanfranks hinweggehen, andere sich mit Nennung seines Namens und einiger Lebensdaten begnügen[1], wieder andere ein offenes Bekenntnis der Unklarheit über seine Lehrtätigkeit äußern[2], bemüht sich bereits Prantl, die allgemeinen Umrisse der letzteren festzustellen[3]. Wenn er jedoch nur zwei Perioden dieser Lehrtätigkeit unterscheiden will, so sprechen hiegegen deutlich die geschichtlichen Nachrichten. Darnach hatte Lanfrank sich während seines Verweilens in Italien noch den juristisch-dialektischen Studien gewidmet, und zwar mit solchem Erfolge, daß sein Name mit dem angeblichen Begründer der Bologneser Juristenschule, Irnerius, in Zusammenhang gebracht wurde. Mit seiner Heimat verließ er aber auch dieses Studiengebiet.

[1] Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalters* I (Mainz 1864) 135. Das wenige ist übrigens ganz Kaulich entnommen.

[2] Kaulich, *Geschichte der scholast. Philosophie* (Prag 1863) 263: „Es läßt sich nicht genauer angeben, durch welcherlei Vorträge er sich vorzugsweise auszeichnete."

[3] *Geschichte der Logik*[2] II (Leipzig 1885) 72.

um sich ganz den freien Künsten und wohl in erster Linie der Dialektik zuzuwenden. Er scheint in seiner Eigenschaft als Wanderlehrer Beifall gefunden zu haben. Sehr viele angesehene Scholaren begleiteten ihn auf seinem Wege durch Frankreich[1]. Seinem ganzen Charakter nach zu schließen gehörte er nicht zu jener Art von Dialektikern, welche mit ihrer kindlichen Schulweisheit auf Fangschlüsse bedacht waren und vom Standpunkte ihrer syllogistischen Vordersätze aus die Grunddogmen des Christentums als überwundene Sache demonstrierten. Die Dialektik hätte ihm später verächtlich erscheinen müssen, wenn er sie je zu sophistischen Spielereien mißbraucht haben würde. Allein er spricht von ihr stets nur mit Achtung.

Daß er auch ihr den Rücken kehrte, hängt mit seinem Eintritt ins Kloster zusammen. Gleichwohl nimmt er aber jetzt keineswegs eine schroffe und extreme Stellung gegen sie ein, etwa in der Weise, daß er sie unter die dem Mönche verbotenen Dinge zählen würde. Er lehrt und pflegt nur die Dialektik und die übrigen freien Künste nicht mehr um ihrer selbst willen.

Diese letzte Wandlung in seiner wissenschaftlichen Laufbahn ist aufs klarste bezeugt. In einem Briefe an den irischen Bischof Domnald, welcher ihm Fragen aus weltlichen Disziplinen zur Lösung vorgelegt hatte, lehnt er eine darauf bezügliche Antwort mit der Motivierung ab, daß er wohl diese Art Studien dereinst in jungen Jahren getrieben, aber seit dem Antritte des Hirtenamtes ihnen entsagt habe[2]. In der Tat datiert diese Verzichtleistung noch weiter zurück. Papst Alexander II., vormals selbst Schüler Lanfranks, dankt Gott dafür, daß er ihn (Lanfrank) vom Studium der Weltweisheit zu jenem der „wahren Weisheit" geführt habe[3]. Eine ganz besondere Würdigung aber verdient eine

---

[1] Et pertransiens Franciam quam plures magni nominis scholares secum habens, in Normanniam pervenit. Milo Crispin., *Vita b. Lanfr.* c. 1, *PL* 150, 29 C.

[2] Quaestiones saecularium litterarum nobis solvendas misistis; sed episcopale propositum non decet operam dare huiusmodi studiis. Olim quidem iuvenilem aetatem in his detrivimus. *Epist.* (33) *ad Domnaldum*, *PL* 150, 533 D.

[3] Gratias omnipotenti deo referimus, qui post eruditionem mundanae sapientiae ad illius te transtulit sapientiae studium quae vera est. *Alex. II. epist. ad Lanfr.* (72), *PL* 146, 1353 A.

zeitgenössische Stimme aus dem weltfremden Klösterchen Ebersberg in Bayern. Das Zeugnis des Abtes Williram von Ebersberg in dessen den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts angehöriger Paraphrase zum Hohen Liede ist deshalb von besonderem Wert, weil es das Spezifische und die Bedeutung des Schrittes Lanfranks im Zusammenhalte mit den damaligen geistigen Strömungen in hellster Beleuchtung erscheinen läßt und für die weite Entfernung des Berichterstatters zugleich eine erstaunlich detaillierte Kenntnis der positiven Bestrebungen seines westlichen Ordensgenossen voraussetzt. Im Prolog zu der genannten Paraphrase stimmt Williram eine bittere Klage darüber an, wie im Vergleich zu einer vorausliegenden Periode, wo das Studium der Hl. Schrift in hoher Blüte stand, nunmehr fast alles literarische Streben geschwunden und nur noch die Betätigung der Geldgier, der Mißgunst und des Streites übrig geblieben sei. Denn wenn es auch noch solche gebe, welche in der Schule mit Grammatik und Dialektik vertraut gemacht werden, so glauben sie damit zufrieden sein zu dürfen und denken nicht an eine Hl. Schrift. Andere verfügen zwar über theologische Kenntnisse, aber sie vergraben leider das ihnen anvertraute Talent und haben für die übrigen, welche in Lesung und Gesang Fehler machen, nur ein Lachen, statt ihrer Unbeholfenheit durch Unterweisung oder Textverbesserung (emendatio) der Bücher hilfreich an die Hand zu gehen. „Nur einen in Frankreich weiß ich, Lanfrank ist sein Name, der, vorher virtuoser Dialektiker, sich nunmehr zu den kirchlichen Studien gewendet und in den Briefen Pauli und dem Psalter die Geister durch seine hohe Gelehrsamkeit geschärft. Da viele von unseren Landsleuten, ihn zu hören, zusammenströmen, so hoffe ich, daß diese durch sein Beispiel auch in unseren Landesteilen zum Nutzen vieler eine Frucht ihres Fleißes zeitigen werden“ [1]. Das Gebahren

[1] Cum maiorum studia intueor, quibus in divina pagina nobiliter floruere, cogor huius temporis faeces deflere, cum iam fere omne litterale defecit studium solumque avaritiae, invidiae et contentionis remansit exercitium. Nam et si qui sunt, qui sub scholari ferula grammaticae et dialecticae studiis imbuuntur, haec sibi sufficere arbitrantes, divinae paginae omnino obliviscuntur . . . Alii vero, cum in divinis dogmatibus sint valentes, tamen creditum sibi talentum in terra abscondentes, ceteros qui in lectionibus et canticis peccant derident, nec imbecillitati eorum vel instructione vel librorum

der selbstsüchtigen, streitliebenden Wanderlehrer, das Überwiegen des weltlichen Wissensbetriebes, die Untätigkeit auf theologischem Gebiete stellt der bayerische Abt in den treffendsten Farben dar und in bewunderungswürdiger Feinfühligkeit empfindet er das Epochemachende im Auftreten Lanfranks, des Lehrers von Anselm, an das er weitgehende Hoffnungen knüpft. Wenn er an die Textverbesserung der Bücher erinnert, so geschieht es nur deshalb, weil ihm dieser eine der Ruhmestitel Lanfranks bereits bekannt ist. Der Biograph Lanfranks, Milo Crispinus, erzählt nämlich, daß Lanfrank die durch die Schuld der Abschreiber sehr verdorbenen Bücher des alten und neuen Testamentes, Schriften von Vätern und auch viele liturgische Bücher teils selbst verbessert habe, teils durch seine Schüler habe verbessern lassen. Mit dem Hinweis auf dieses Verdienst führt Milo im ersten Satze seines biographischen Werkes den Helden seiner Erzählung ein und berichtet, daß ihn eben wegen jenes Verdienstes das ganze lateinische Abendland als seinen vorzüglichsten Lehrmeister mit geziemender Liebe und Hochschätzung anerkenne. Ja durch seine Schüler habe sich Lanfranks Einfluß bis hin nach dem klassischen Lande der freien Künste, nach Griechenland, erstreckt[1].

Das war nun allerdings eine ganz besondere Art, wie der ehemalige „Grammatiker" seine Kenntnisse in den Dienst der Theologie stellte. Indes blieb Lanfrank nicht an der Außenseite der sprachlichen Form stehen. Jene philosophische Tätigkeit scheint bei ihm aus einem tieferen Grunde erwachsen zu sein. Noch in einem anderen Punkte nämlich hatte das reformatorische

emendatione quicquam consulti exhibent. Unum in Francia comperi, Lanfrancum nomine, antea maxime valentem in dialectica, nunc ad ecclesiastica se contulisse studia atque in epistolis Pauli et Psalterio sua subtilitate exacuisse ingenia. Ad quem audiendum cum multi nostratium confluant, spero quod eius exemplo etiam in nostris provinciis ad multorum utilitatem industriae suae fructum producant. Th. Wiedemann, *Wileram Abt zu Ebersberg* in: *Österr. Vierteljahrsschrift für kath. Theol.* (Wien 1864) 96.

[1] Quia Scripturae scriptorum vitio erant nimium corruptae, omnes tam Veteris quam Novi Testamenti libros nec non etiam scripta sanctorum patrum secundum orthodoxam fidem studuit corrigere. Et etiam multa de his, quibus utimur nocte et die in servitio ecclesiae, ad unguem emendavit, et hoc non solum per se, sed etiam per discipulos suos fecit. Milo Crisp., *Vita b. Lanfr.* c. 15, *PL* 150, 55 C. — Cf. c. 1, *PL* 150, 29 B.

Talent Lanfranks den Puls der Zeit gefühlt und erkannt, was ihr vonnöten. Die „wahre Weisheit", von welcher Alexander II. an ihn schreibt, war ihm aufgegangen in der Hl. Schrift und namentlich in den Briefen des hl. Paulus. In ihnen fand der ehemalige Dialektiker und Rhetor solche Tiefe philosophischer Untersuchungen, eine so große und einnehmende Beredsamkeit, daß er gleich Gutes oder Besseres in keiner anderen Gattung von Schriften vorhanden glaubt[1]. Aber das war nun das Eigentümliche und Neue in seiner Schrifterklärung, daß er seinen Schülern das Gotteswort nicht mehr in dem minder klaren Gefäße allegorisch-mystischer Ausdeutung kredenzte, sondern daß er aus dem kristallhellen Gesundbrunnen des Literalsinnes schöpfte.

In seinen Kommentaren, wie sie uns überliefert sind, verfährt Lanfrank folgendermaßen. An der Spitze jedes Briefes orientiert er in prägnanter Kürze über die Adressaten, das Verhältnis des Apostels zu ihnen, den Anlaß des Schreibens usw. Den Text selbst erläutern bereits Glossen, vermutlich ursprünglich großenteils Interlinear-, teilweise auch Randglossen. Unter dem Texte folgt der eigentliche Kommentar, ein paar Worte des Textes wiederholend und sie in möglichster Kürze erklärend. Diese Erklärungen stammen entweder von Ambrosius[2] oder Augustinus, oder sie rühren von Lanfrank selbst her, was durch Voranstellung der Namen (Ambros., August., Lanfr.) gekennzeichnet wird.

Das war also die letzte Wandlung Lanfranks, daß er die weltlichen Wissenschaften mit der Theologie vertauschte, daß er sein Talent zu ihren Gunsten verwertete.

Es fragt sich nun, wie sich in dieser Phase sein Verhältnis zur Dialektik darstellt. Wertvolle Aufschlüsse darüber enthalten, was bisher kaum beachtet worden zu sein scheint, seine Kommentare, namentlich der Kommentar zum ersten Korintherbriefe. Als Anlaß dieses Briefes bezeichnet er: Die Korinther, welche von Paulus

[1] In scripturis eius (s. Pauli) tanta locorum disputationum subtilitas, tanta et tam subtilis benevolentiae captatio, cum res exigit, invenitur, ut tanta vel ea maior in nullo scripturarum genere reperiatur. *Comment. in 1 Cor. 2, PL* 150, 163 B.

[2] Nach Mattes in *Wetzer und Weltes Kirchenlex.*[2] VII 1396 finden sich die dem hl. Ambrosius entnommenen Zitate in den uns erhaltenen Schriften dieses Vaters nicht.

das Wort der Wahrheit gehört hatten, seien auf verschiedene Weise von falschen Aposteln verführt worden, die einen von der wortreichen Beredsamkeit der Philosophie (a philosophiae verbosa eloquentia), andere durch die Anhänger des jüdischen Gesetzes bestimmt. Diese rufe der Apostel zum wahren Glauben und zur evangelischen Weisheit (ad veram fidem et evangelicam sapientiam) zurück [1].

Gleich bei den ersten Kapiteln jenes Briefes ist Gelegenheit, seine Anschauungen kennen zu lernen. Die in den Glossen wie im Kommentar niedergelegte Auffassungsweise trägt ganz die Färbung jener Zeit. Wenn der Apostel ausführt (1, 17), Christus habe ihn gesendet, das Evangelium zu verkünden, „nicht in der Weisheit des Wortes", so bemerkt Lanfrank zu „non in sapientia verbi": unter der Weisheit verstehe der hl. Paulus die Dialektik „sapientiam ibi dialecticam dicit" und somit das syllogistische Beweisverfahren (non in sapientia verbi = non syllogistice probando). Und zu der Stelle 1, 22: „Graeci sapientiam quaerunt" fügt er die Glosse: „syllogisticas probationes".

Im ganzen ist seine hier wie anderwärts kundgegebene Auffassungsweise von der Philosophie im allgemeinen und von der alten Philosophie insbesondere folgende. Die alte Philosophie ist durch die göttliche Autorität verworfen worden [2]. Aber er schränkt diesen Gedanken sofort dahin ein, die alten Weisen seien nach der Ansicht des Apostels zunichte geworden nicht in dem Sinne, als ob er ihre Lehren in jeder Beziehung mißbilligen würde. In vielen Punkten stimmen sie mit den Hl. Schriften überein. Manches allerdings dachten und schrieben sie, was dem christlichen Glauben zuwiderläuft, so besonders in betreff der Verehrung des einen Gottes [3]. Lanfrank nimmt also in der zu seiner Zeit viel verhandelten Frage über das Verhältnis der alten Philosophie zum

[1] *Epist. b. Pauli apost. ad Corinthios prima, cum glossula interiecta b. Lanfranci, PL* 150, 155 C.

[2] Philosophia (so zu lesen statt des sinnlosen prophetia) enim auctoritate reprobata est. *Ib., PL* 150, 158 B.

[3] Hos (sapientes) annihilatos esse perhibet, non quia doctrinas eorum omnifariam improbet, in multis enim sacris litteris concordant; sed quaedam senserunt et scripserunt contraria Christianae religioni, maxime de cultura unius dei. *Ib.*

Glauben eine sehr gemäßigte Stellung ein. Diese maßvolle Haltung gegen die antike Literatur und Weisheit bildet fortan eine regelmäßige Begleiterscheinung der eigentlichen Förderer des mittelalterlichen Gedankenfortschrittes.

Die gleiche Mäßigung bekundet Lanfrank auch gegenüber der Philosophie seiner Zeit, der Dialektik. Zu der Stelle Koloss. 2, 4: „Das aber sage ich, damit niemand euch durch hohe Reden täusche," fügt er die Erklärung bei, es seien damit hohe Worte und Syllogismen und andere Arten wissenschaftlicher Behandlung gemeint; der Apostel tadle aber nicht die dialektische Kunst als solche, sondern nur den Mißbrauch der Dialektik[1]. Eine mißbräuchliche Dialektik errege zwar den Schein, als entkräfte sie die Dogmen des Christentums — und hier ist es, wo Lanfrank ein Beispiel eines gegen den Glauben gekehrten Syllogismus anführt — indes bei richtiger Beurteilung kämpfe die Dialektik nicht gegen die göttlichen Geheimnisse (sacramenta dei) an, vielmehr sichere und festige sie gegebenenfalls dieselben unter der Voraussetzung, daß man sie richtig handhabe[2]. Was läge von hier aus näher als die Annahme, daß sich Lanfrank ihrer auf theologischem Gebiete unbedenklich bedienen werde. Allein an dem war es nicht, so sehr vielleicht auch seine Neigung dafür sprechen mochte. Ein derartig freier Gebrauch der Kunst hätte als ein Zugeständnis an den in der Zeit spukenden Rationalismus der eingefleischten Dialektiker erscheinen können. Diesem aber hatte Lanfrank entschieden Feindschaft geschworen, gegen ihn zog er an der Spitze einer zahlreichen Gefolgschaft zu Felde in seinem Kampfe gegen Berengar von Tours. In seiner Streitschrift gegen diesen nimmt er daher Veranlassung, seine Stellung gegenüber der Dialektik genau zu kennzeichnen. „Gott ist mir Zeuge und mein Gewissen,"

[1] „In sublimitate" (sc. sermonum) i. e. in altitudine verborum et syllogismorum et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum. *In Col.* 2, *PL* 150, 323 B.

[2] Per quam (dialecticam) crux i. e. mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia deus immortalis, Christus autem deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat. *In 1. Cor.* 1, *PL* 150, 157 B.

so beteuert er, „daß ich in der Behandlung der göttlichen Wissenschaft weder dialektische Fragen veranlassen, noch auf ihre Beantwortung und Lösung einzugehen wünschte. Und wenn auch zuweilen das Thema so liegt, daß es durch die Regeln dieser Kunst genauer entwickelt werden kann, so verhülle ich so weit möglich die Kunst durch gleichwertige (theologische) Sätze, um nicht mehr auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Autorität der hl. Väter zu vertrauen zu scheinen." Er bleibe sich dabei, wie er hinzufügt, wohl bewußt, daß der hl. Augustinus in einigen seiner Schriften diese Kunst ausgiebig lobe und versichere, daß sie allenthalben in den theologischen Untersuchungen sehr viel nütze[1]. Tatsächlich sieht er diesen Nutzen ausschließlich nur in der formalen Seite der Dialektik. Im übrigen schwebt ihm offenbar vor, was Augustinus und im Anschluß an ihn mittelalterliche Schriftsteller wie ein Hrabanus Maurus *De institutione cleric.* 1, 20 über die formale Logik sagen. Da infolge rein formalen Verfahrens aus Wahrem Falsches und aus Falschem Wahres erschlossen werden könne, so komme es vor allem auf die Wahrheit der Sätze selbst an. Jene Wahrheit sei aber in den Hl. Schriften aufzusuchen[2]. Mit Rücksicht auf diesen Tatbestand wird von besonderem Interesse, an welchem Zeitpunkt die Metaphysik auch bei kirchlichen Schriftstellern Einfluß auf die Theologie gewinnt. Die Grenze scheint zwischen Lanfrank und Anselm zu stehen.

Die Beachtung obiger feierlicher Beteuerung Lanfranks hätte vor den Mißverständnissen bewahren können, denen er als Dialektiker von seiten der Historiker reichlich ausgesetzt war. Mißverständlich wirkte vor allem eine Nachricht Sigeberts von Gembloux über Lanfrank, welche besagt, er habe den ApostelPaulus

---

[1] Sed testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per huius artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus ... hanc disciplinam amplissime laudet. *De corpore et sang. Domini* c. 7, *PL* 150, 417 A.

[2] Sententiarum autem veritas in sanctis libris ecclesiasticis investiganda est. Aug., *De doctrina Christiana* 2, 31.

ausgelegt und hier bei jeder Gelegenheit nach den Gesetzen der Dialektik förmliche Syllogismen gebildet[1]. Infolgedessen glaubte zum Beispiel W. Scherer, Otloh von St. Emmeram habe mit seinem Tadel jener exklusiven Dialektiker, welche die Aussprüche der Hl. Schrift ausnahmslos nach Maßgabe der Dialektik beurteilten, Lanfranks Schule im Auge gehabt[2], während er ohne Zweifel nur die Rationalisten unter den Dialektikern gemeint haben kann.

Ein Beispiel möge Lanfranks Verwendung der Dialektik bei seiner Exegese veranschaulichen. Es kann zugleich als eine Erklärung für das „per aequipollentias propositionum tegere artem" gelten. Die Stelle 1 Kor. 13, 8—11 kommentiert er in folgender Weise: „Caritas nunquam excidit." Nam et scientia et prophetia evacuabuntur. Omne enim imperfectum perfecto superveniente evacuatur; atqui prophetia et scientia sunt imperfecta; ergo evacuabuntur. Quod autem dicit: „Cum essem parvulus," probat omne imperfectum perfecto superveniente evacuari[3]. Die beiden in dem Syllogismus verwendeten Prämissen sind lediglich formelle Umbildungen von biblischen Sätzen, ohne Änderung ihres Sinnes. So kommt Lanfrank zu einem regelrechten Syllogismus.

Dieses Verfahren, welches damals offenbar beachtet wurde, kann uns heutzutage nur als Konzession an eine Zeit erscheinen, welcher noch ganz die Eierschale eines schulmäßigen Formalismus anhaftete. Übrigens findet es sich nicht allzu häufig angewendet[4].

---

[1] Lanfrancus dialecticus et Cantuarensis archiepiscopus Paulum apostolum exposuit et ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit. Sigeb. Gemblac., *De script. eccl.* c. 155, *PL* 160, 582 C; vgl. Prantl, *Gesch. d. Logik* II[2] 74.

[2] W. Scherer, *Leben Willirams, Abtes von Ebersberg in Bayern*, Sitzungsber. der Wiener Ak. d. WW., phil.-hist. Kl. LIII (1866) 289, 2. Ein ähnliches Mißverständnis bekundet Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland* (Stuttgart 1885), wenn er S. 126 mit Bezug auf jene Stelle des Sigebert von Gembloux sagt, man habe allmählich begonnen, „den dialektischen Maßstab auch an die Worte der Hl. Schrift zu legen". Nach der ganz unmethodischen Arbeit von A. Appuhn, *Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis* (Erlangen 1900) 106, soll die Stelle gar beweisen, daß die Auslegung der Bibel als Endziel des Dialektikunterrichts betrachtet wurde.

[3] *In 1 Cor.* 12, *PL* 150, 199 A.

[4] Ich notiere folgende Kolumnen im 150. Bande von Migne, wo es sich findet: 147, 150, 166, 168, 178, 182, 194, 198 s., 201 s., 207 s., 266 s., 271, 273.

In der Seele Lanfranks aber schlummerte ein anderes Ideal von Schrifterklärung, das er nur deshalb nicht realisierte, weil er seine Zeit dafür nicht reif fand. Dort, wo er die Briefe des hl. Paulus ihrem Inhalte und ihrer Form nach über alle anderen Arten von Schriften erhebt, macht er das resignierte Geständnis, er würde den vom hl. Geist inspirierten tiefen Inhalt jener Schriften bis ins einzelne auslegen, wenn er nicht den Widerspruch jener fürchten müßte, die für solche Lehren kein Verständnis haben[1].

Dürfen wir in diesem stille gehegten Wunsche Lanfranks nach einem tieferen Eindringen in den Inhalt der Hl. Schrift vielleicht den Funken erkennen, welcher in der spekulativen Methode seines Schülers Anselm hell aufzuleuchten begann? [2]

Es ist dann allerdings verwunderlich, warum er in seinem Kampfe gegen Berengar von einer spekulativen Behandlungsweise der Glaubensdogmen nichts wissen will. Gerade in seiner Schrift „Über den Leib und das Blut des Herrn" macht er die oben erwähnte darauf bezügliche Beteuerung. Aber wahrscheinlich bildete der antikirchliche Rationalismus, gegen den er hier ankämpft, einen ebenso wirksamen Grund für den Verzicht auf die Spekulation, wie die mangelnde Empfänglichkeit auf gläubiger Seite.

Sein Standpunkt ist hier der folgende. Er stellt sich in Gegensatz zu jenen, die alles aus Vernunftgründen begreifen

[1] Quae per singula exponerem, nisi imperitorum talium doctrinarum murmur timeretur. *In 1 Cor.* 2, *PL* 150, 163 B.

[2] Unter der Annahme eines durch schriftliche Dokumente allerdings nicht belegbaren anregenden Einflusses Lanfranks auf Anselm nach dieser Richtung, müßte Lanfrank nicht so fast Chorführer der „positiven" als vielmehr der „scholastischen" Theologen genannt werden. Dies mit Rücksicht auf J. E. Erdmann, *Grundriß d. Gesch. der Philos.*[4] I (Berlin 1896) 276. Lanfrank sah die neue Art des theologischen Betriebes, nämlich der Vernunfterkenntnis auch eine Stelle innerhalb der Theologie in Gottesbeweisen, Nachweis der Eigenschaften Gottes usw. zu verstatten, noch unter seinen Augen entstehen. Anselm übersandte ihm sein *Monologium* zur Beurteilung. Schon der Umstand, daß es Lanfrank der gebrauchten Methode wegen nicht ganz verwarf, zeigt eine gewisse Befreiung des theologischen Betriebes gegenüber seinem früheren gegen Berengar eingenommenen Standpunkt. Andererseits blickt sowohl aus seiner Vermahnung an Anselm (*divinis auctoritatibus accingere*) wie aus dessen Versicherung, daß er sich nur auf *canonica aut b. Augustini dicta* stütze, noch deutlich die alte Scheu vor dem Gebrauch von Vernunftgründen innerhalb der Theologie hervor. Cf. Anselmus Cant., *Epistolar.* l. I n. 63, 68, *PL* 158, 1134 s., 1138 s.

wollen[1]. Der Gerechte, so sagt er, welcher aus dem Glauben lebt, will an die Glaubensgeheimnisse nicht mit Beweisen herantreten und sie durch die Vernunft begreifen. Der vergeblichen Arbeit des Begreifenwollens zieht er den einfachen Glauben vor[2].

Und so begnügt er sich Berengar gegenüber damit, die traditionelle Lehre der katholischen Kirche darzustellen[3]. Nur dort, wo Berengar das formell dialektische Verfahren mit Ostentation hervorkehrt, folgt er ihm auf dieses Gebiet, um den Schein zu zerstören, als wäre er ihm auf diesem Boden nicht gewachsen[4].

Da dieser Teil der Lanfrankschen Kritik Berengars völlig mit Unrecht den bittersten Tadel erfuhr, so möge sein Gedankengang in Kürze vorgeführt werden.

Der Stand der Sache ist dieser. Berengar hatte auf einer Versammlung zu Rom 1059, welche seine Irrlehre vom Abendmahle verurteilte, eine Glaubensformel zu beschwören, welche die Stelle enthielt: „Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse“[5]. Kurz darauf war er mit einer Schrift hervorgetreten, welche die eben verurteilte Irrlehre neuerdings verfocht. In unehrlicher Weise sucht er hier den Schein zu erwecken, als ließe sich der entscheidende Inhalt jener Formel in die beiden Sätze bringen: „Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramenta“ und „Panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis“, um die Behauptung aufzustellen, wer einen von jenen beiden Sätzen ausspreche, leugne keineswegs das Vorhandensein von Brot und Wein auf dem

[1] Rationibus omnia velle comprehendere. Lanfrancus, *De corpore et sang. Domini* c. 17, *PL* 150, 427 B.

[2] Quomodo panis efficiatur caro . . . iustus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim caelestibus mysteriis fidem adhibere, . . . quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendi non possunt, supervacue laborare. *Ib.*, *PL* 150, 427 A.

[3] Vgl. Schnitzer, *Berengar von Tours* (Stuttgart 1892) 349.

[4] Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Verum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse. Lanfr., *l. c.* c. 7, *PL* 150, 416 D.

[5] Lanfr., *l. c.* c 2, *PL* 150, 411 A.

Altare[1]. Gewiß trifft diese Behauptung zu von dem ersten der beiden Sätze, wonach Brot und Wein im Sinne Berengars nur Zeichen, Hinweise auf eine mitzuteilende Gnade wären. Dagegen geht Berengars Absicht dahin, zu zeigen, daß beide Sätze, also auch insbesondere der zweite, logisch unzulässig seien, wenn sie nicht in seinem Sinne verstanden werden. Rasch ist er mit einer Regel zur Stelle, welche er zum Ausgangspunkte einer darauf bezüglichen Argumentation nimmt. Jene Regel will den Gedanken vertreten, einer bejahenden Aussage komme keine Geltung zu, wenn das Korrelat des entsprechenden Subjekts- oder Prädikatsbegriffes nicht mehr bestehe. Indes fühlt er das Bedenkliche dieser Aufstellung selbst offenbar zu lebhaft, um daraus einen allgemeinen Satz, den er zu seiner Beweisführung benötigen würde, zu formulieren. Er wagt nur die partikuläre Prämisse:

„Non constare poterit affirmatio omnis parte subruta“[2].

Der zweite der obigen Sätze wäre eine derartige affirmative Aussage, da ja unter der Voraussetzung der Wesensverwandlung Brot und Wein nicht mehr bestünden. Für die Berengarsche Argumentation ergibt sich also der Untersatz:

„Panis altaris solummodo est verum corpus Christi“
est affirmatio parte subruta.

Aus diesen beiden Prämissen leitet dann Berengar den Schluß ab, welcher regelrecht formuliert so lautet:

Ergo affirmatio: „Panis altaris“ etc. non poterit constare.

Vom sachlichen Standpunkt aus wendet Lanfrank gegen diese Argumentationsweise ein, die von Berengar beschworene (Humbertsche) Formel lasse sich unmöglich in jene beiden Sätze bringen. Denn der erstere „Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramenta“ enthalte ja gerade die verworfene Ansicht Berengars. Den zweiten aber „Panis et vinum altaris solummodo sunt verum

[1] Cf. Lanfr., *l. c.* c. 6, *PL* 150, 415 D. Vischer, *Berengarii Turon. De sacra coena adv. Lanfrancum* (Berlin 1834) 9.

[2] Lanfr., *l. c.* c. 7, *PL* 150, 416 D. Vischer, *l. c.* 9. In Berengars *De sacra cena* (ed. Vischer 234) steht für „affirmatio“ „enuntiatio“. Der Satz lautet hier: Omnis enuntiatio amissa parte altera utra, praedicatum dico atque subiectum, constare non poterit. Das Schiefe der Aufstellung ist hier noch augenfälliger.

Christi corpus et sanguis" nehme überhaupt niemand an, da die kirchliche Lehre von der Wesensumwandlung den sakramentalen Charakter des Abendmahls nicht ausschließe[1]. Trotzdem versucht Berengar in seiner späteren Erwiderung auf Lanfranks Kritik wiederholt das „solummodo" dieses Satzes, allerdings sophistisch genug, zu rechtfertigen.

Bei der Kritik der dialektischen Seite des Berengarschen Beweisverfahrens tut Lanfrank des anfechtbaren Inhalts des von Berengar verwendeten Obersatzes keine Erwähnung. Er begnügt sich damit, die formelle Unzulässigkeit der Schlußweise aufzudecken. Der Gegenwart mag eine derartige Kritik kleinlich erscheinen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß jene Zeit auf das rein Formelle im wissenschaftlichen Betrieb einen ganz besonderen Wert legte. So macht also Lanfrank seinen Gegner darauf aufmerksam, daß seine Schlußweise gegen eine Regel der formalen Logik verstoße. Der Obersatz seines Syllogismus hätte allgemein verneinend sein müssen, um zu einem Schlusse zu berechtigen. Er aber verwende zwei partikuläre Prämissen. Zwei partikuläre Prämissen lassen aber in keiner Schlußfigur eine Konklusio zu[2].

Nach Prantl soll sich Lanfrank in dieser Kritik einer Verdrehung und Sophisterei schuldig gemacht haben. „Lanfrank verdreht den Satz des Berengarius, welcher doch den Sinn hat: ‚Nicht kann die Bejahung in ihrer Totalität bestehen, wenn ein Teil aufgehoben ist'", derartig, als habe omnis die Bedeutung „jeder", als wäre hiemit der Sinn: „Nicht jede Bejahung kann bestehen usf."; die zweite Sophisterei, das Urteil „utrumque affirmatio est" ein partikulares zu nennen, hätte sich Lanfrank

[1] Lanfr. *l. c.* c. 6 u. 7.

[2] Ad cuius rei probationem non oportuit inferri particularem negationem, qua de praesenti quaestione nihil colligitur, sed universalem potius, per quam enuntiatur: nulla affirmatio constare poterit parte subruta. Age enim particularis sit negatio tua: non omnis affirmatio constare poterit parte subruta; rursus assumptio tua: Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramentum, vel: Panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis, utrumque affirmatio est. His duabus particularibus praecedentibus poterisne regulariter concludere parte subruta ea non posse constare? Absit! In nulla quippe syllogismorum figura praecedentibus duabus particularibus consequenter infertur conclusio ulla. Male igitur eam collocasti. Lanfr., *l. c.* c. 7, *PL* 150, 417 D.

sogar ersparen können, da bekanntlich der Schlußsatz nicht allgemein sein kann, wenn auch nur eine Prämisse partikular ist“ [1].

Hier ist der große Logiker einer argen Konfusion zum Opfer gefallen. In seinem blinden Eifer gegen den kirchlich gesinnten Lanfrank übersieht er ganz und gar, daß es sich für Lanfrank gar nicht um eine partikuläre Konklusio handle, sondern daß er in nicht mißzuverstehender Weise zeigt, die Berengarschen Prämissen führen überhaupt zu keinem berechtigten Schlußsatze. Was dann aber die „Sophisterei“ Lanfranks betrifft, so wird auch der gewiegteste Logiker nicht umhin können, ein Urteil von der Form: „Der Satz Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramentum (resp. verum Christi corpus et sanguis) ist eine Affirmation“ partikulär zu nennen. Die „Verdrehung“ letztlich passierte nicht Lanfrank, sondern Prantl, welcher die ganze Stelle nicht versteht und Berengar einen Obersatz imputiert, der weder Sinn noch Zweck hat.

Wie in seinem Kampf gegen Berengar von Tours, so verstattet Lanfrank überhaupt in seinem literarischen Wirken der Spekulation keine Stelle auf theologischem Gebiete. Der Dialektik macht er hier nur insofern ein Zugeständnis, als er ein ihr entlehntes, rein formales Verfahren zur Anwendung bringt. Das kennzeichnet seine Stellung in der Entwicklung der Scholastik des 11. Jahrhunderts, bedeutet aber immerhin einen Fortschritt gegen den Anfang des Jahrhunderts, wo der berühmte Fulbert von Chartres das dialektische und theologische Gebiet dem Anscheine nach strenge geschieden hielt. Würde Lanfrank das vielbenützte Werk *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae,* welches ihm wiederholt zugeschrieben wurde, tatsächlich angehören, dann hätte er bereits einen bemerkenswerten Schritt vollzogen in der Richtung der Systematisierung des theologischen Lehrinhaltes. Allein weder innere noch äußere Kriterien lassen seine Urheberschaft zu [2].

[1] Prantl, *Gesch. der Logik*[2] II 76.

[2] Das *Elucidarium* gehört zweifellos Honorius Augustodunensis an. Vgl. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert* (Kempten und München 1906) 22 ff. Fr. Baeumker, *Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade* (*Beitr. XIII 6*) (Münster 1914) 4—8.

So sehr nun aber der Lehrer des hl. Anselm, vielleicht im Widerspruch mit einem entgegengesetzten inneren Drange, sich gegen die theologische Spekulation sträubte, so konnten ihr fernerhin die Tore doch nicht länger verschlossen bleiben. Ein Verzicht auf sie hätte allmählich einen Verzicht auf den Kampf gegen den Rationalismus, wenigstens auf einen solchen mit gleichen Waffen und auf gleichem Boden, bedeuten müssen.

VI. Aus dem Beginn des Nominalismus.

1. Johannes „Sophista".

Die *Historia Francica* enthält zum Jahre 1087 folgende für das wissenschaftliche Leben zu Ende des 11. Jahrhunderts bemerkenswerte Stelle: „Zu dieser Zeit blühten sowohl in der göttlichen als in der menschlichen Philosophie Lanfrank, Bischof von Canterbury, Guido der Langobarde, Manegold der Deutsche und Bruno von Reims, der nachher ein Eremitenleben führte. Auch in der Dialektik gab es angesehene Sophisten (= Dialektiker), nämlich Johannes, welcher auseinandersetzte, daß diese sophistische Kunst eine Wortkunst (vocalis) sei, Robert von Paris, Roscelin von Compiègne und Arnulf von Laon. Diese waren Anhänger des Johannes und sie hatten ebenfalls sehr viele Zuhörer"[1].

Du Boulay hatte dereinst in seiner Geschichte der Pariser Universität nur den auf die Dialektik bezüglichen Teil der Stelle angeführt[2]. Allein auch die vorausgehende Partie ist von Wichtigkeit. Denn gerade die Gegenüberstellung von solchen Männern, die zugleich in göttlicher und menschlicher Weisheit sich auszeichneten, und solchen, die sich ganz besonders auf die Dialektik verlegten, zeigt, daß der Chronist, welcher in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schrieb, im 11. Jahrhundert den Unterschied einer die weltliche Wissenschaft zwar nicht ausschließenden, aber in der Theologie gipfelnden Richtung kennt, und einer solchen, die sich auf die Dialektik einschränkt. Die Erwähnung dieser letzteren Richtung bildet das eine Novum, das wir aus der Stelle herauslesen. Ein weiteres enthält die Nachricht, daß der nicht näher gekennzeichnete Johannes für die nominalistische Richtung in der Dialektik eintrat und hierin Schule bildete.

---

[1] Vgl. J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik, ein Beitrag zur Gesch. der Universalienfrage im Mittelalter nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abälard* (*Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters VIII 5*) Münster 1910, 32 f.

[2] Bulaeus, *Historia univ. Parisiensis* I (Paris 1665) 443.

Daß wir unter diesem Johannes nur an einen Zeitgenossen der mitaufgeführten Männer, also eines Lanfrank († 1089), Bruno († 1101), Manegold († nach 1103) zu denken haben, ergibt der Wortlaut und der Zusammenhang der Stelle in überzeugender Weise. Nur aus der unvollständigen Wiedergabe der Textstelle läßt sich ein zeitweiliges Schwanken in ihrer Auffassung erklären[1]. Die Identifizierung des Johannes mit Skottus Eriugena, der um zwei Jahrhunderte früher lebte, ist nicht nur durch den vorliegenden klaren Wortlaut, sondern auch dadurch ausgeschlossen, daß Eriugena ausgesprochener Realist war.

Bereits Du Boulay hatte unter dem genannten Johannes einen gleichnamigen Mediziner, den Arzt Heinrichs I. von England, vermutet, der mit Chartres und seiner Schule Beziehungen aufweist. Clerval suchte diese Vermutung genauer zu begründen[2]. Bei der engen Verbindung, in der in der Schule von Chartres die freien Künste und die Medizin standen, ist nicht ausgeschlossen, daß ein Arzt aus dieser Schule in der Dialektik bewandert sein könnte. Freilich fehlen die direkten Belege sowohl für die philosophische Schulung des Mediziners wie für seine Beziehung zu Roscelin. Das gleiche gilt von der Beziehung zwischen Johannes und Berengar von Tours, von welcher Clerval überzeugen möchte zu dem Zwecke, um Johannes Sophista nicht so fast als Begründer, denn als Vermittler der nominalistischen Denkweise zwischen Berengar und Roscelin hinzustellen. Diese Hypothese verliert ihren Halt, weil das treibende Motiv, dem wir in Berengars Schriften begegnen, nicht eine bestimmt formulierte dialektische Schulrichtung, sondern das Steifen auf die Dialektik als solche bildet. Von einer solchen Grundtendenz war allerdings auch Roscelin beherrscht. Sie war es, welche zusammen mit dem eben erstehenden Nominalismus innerhalb der Dialektik in die Bahn hineinlenkte, auf welcher Roscelin sich fortbewegte.

2. Roscelin.

Die Geburtszeit Roscelins ist nicht genau anzugeben. Da er aber seinen berühmten Brief an Abälard um 1120 nach einer

[1] Vgl. F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire* (Paris 1911) 25.

[2] Clerval, *Les écoles de Chartres* 71 s., 120 ss.

Andeutung in demselben[1] als Greis schrieb, muß er ungefähr um die Mitte des 11. Jahrhunderts geboren sein. Daß er in der Diözese Soissons und der Erzdiözese Reims geboren und erzogen wurde, sagt er selbst[2]. Sein Geburtsort war aber Compiègne; denn Roscelinus de Compendia unterzeichnet er als Zeuge[3]. Hier war er zunächst auch Kanonikus[4] und übte er seine Lehrtätigkeit aus, bis er 1092 auf einer Synode seiner Bischofsstadt Soissons seine tritheistische Lehre widerrufen mußte.

Jener Widerruf muß jedoch zunächst nicht ernst gewesen sein. Denn Ivo von Chartres, bei dem er bald darauf materielle Hilfe gesucht zu haben scheint, macht ihm zum Vorwurfe, daß er auch nach der Synode von Soissons seine frühere Ansicht insgeheim noch eifrig verfochten habe[5].

In die Zeit nach der Synode von Soissons wird ein vorübergehender Aufenthalt in England fallen, von dem wir durch einen Brief Abälards an den Bischof Gilbert von Paris unterrichtet sind. Abälard berichtet nämlich, daß er in England derart leidenschaftlich gegen den Erzbischof Anselm (1093—1109) aufgetreten sei, daß er durch einen Befehl des Königs des Landes verwiesen wurde[6]. Während dieses Aufenthaltes wohl hat er sich gegen die Ordination von Priestersöhnen erhoben, so daß Theobald von Etampes,

---

[1] Er wendet die Stelle des hl. Augustinus auf sich an: Quamvis pulchrius sit senem docere quam discere etc. Cousin, *Petri Abaelardi opp.* II 799; Reiners, *a. a. O.* 73.

[2] (Suessionensis et Remensis) ecclesiarum testimonio, apud quas et sub quibus natus et educatus et edoctus sum. Cousin *l. c.* 793.

[3] Hauréau, *Singularités hist. et litt.* (Paris 1894) 220, 225; Picavet, *a. a. O.* 48.

[4] Walter von Honnecourt schreibt um 1089 einen Brief *Roscelino Compendiensis ecclesiae canonico;* G. Morin, *Un écrivain inconnu du XI^e siècle,* in: *Revue Bénéd.* XXII (1905) 173.

[5] Scio te post concilium Suessionense . . . pristinam sententiam tuam clandestinis disputationibus studiosissime defendisse. Ivo Carn., *Ep.* VII, *PL* 162, 17 B. — audivi praefatae novitatis auctorem in sua perseverantem sententia. Anselmus, *De fide Trinitatis* c. 1, *PL* 158, 262 B.

[6] Contra illum magnificum ecclesiae doctorem Anselmum Cantuariensem archiepiscopum adeo per contumelias exarsit, ut ad regis Anglici imperium ab Anglia turpiter impudens eius contumacia sit eiecta, et vix tum cum vita evaserit. *Petri Abael.* opp. ed. Cousin II 151.

Magister zu Oxford, sich veranlaßt sah, gegen ihn ein Schreiben zu richten[1].

Nach Frankreich zurückgekehrt fand er Aufnahme in der Kanonikatkirche St. Maria in Loche, wie weiter unten bei der Darlegung seines Verhältnisses zu Abälard gezeigt werden soll. Noch zwei weitere Kanonikatkapitel, eines von Besançon und das berühmte von St. Martin in Tours, gewährten ihm Aufnahme. Über all das unterrichtet uns Roscelins Brief an Abälard. Aus ihm ergibt sich, daß es nicht richtig sein kann, daß Roscelin bereits im Jahre 1108 starb, wie früher vielfach angenommen wurde. Denn erst um 1114 begann sich Abälard mit theologischen Studien zu befassen und erst um 1118—1119 ist er in St. Denis eingetreten und hat er die von R. Stölzle wieder aufgefundene Schrift *De unitate et trinitate divina* verfaßt, die durch ihre Wendung gegen Roscelin den Streit zwischen den beiden Männern erregte[2]. Auf diese Dinge nimmt aber Roscelin in seinem vorhin genannten Briefe gegen Abälard Bezug, ohne gleichzeitig auch der Verurteilung seines Gegners zu Soissons im Jahre 1121 zu gedenken[3]. Roscelin muß also wenigstens um 1120 noch am Leben gewesen sein. G. Robert[4] schließt daraus, daß sich in der 1123—1124 verfaßten *Theologia christiana* Abälards noch eine Apostrophe an Roscelin findet, die in der „Introductio", soweit sie aus dem Jahre 1125 stammt, bereits fehlt, daß Roscelin zwischen 1123 und 1125 gestorben ist.

Roscelins Wirksamkeit scheint, wie jene der einseitigen Dialektiker seines Zeitalters überhaupt, vorzüglich in mündlicher Unterweisung bestanden zu haben. Daß er aber auch die Feder mit Geschick zu führen verstand, davon hat er in seinem Briefe

---

[1] Zuletzt abgedruckt *MG. Libelli de l.* III 604 ss. H. Böhmer möchte die Abfassung des Briefes noch vor die Synode von Soissons verlegen.

[2] Vgl. M. Deutsch, *Peter Abälard* (Leipzig 1883) 35 ff.

[3] Mit Recht nimmt Stölzle, *Abälards 1121 zu Soissons verurteilter Tractatus de unitate et trinitate divina* (Freiburg 1891) XXII an, daß sich Roscelin, wäre Abälard bereits verurteilt gewesen, die Gelegenheit nicht hätte entgehen lassen, dies zu erwähnen.

[4] *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle* (Paris 1909) 208.

gegen Abälard eine Probe gegeben. Nur dieser Brief ist auf uns gekommen. Und da er nicht so fast der Darlegung seiner eigenen Gedanken, als der Bekämpfung Abälards gewidmet ist, so sind wir zur Feststellung der Roscelinschen Lehre auf sekundäre Quellen angewiesen. Es ist dies um so mißlicher, als eben die Männer, welche uns die Anschauungen Roscelins verraten, dessen erklärte Gegner waren.

Eine bisher unbekannte Quelle für die Lehre Roscelins hat Germain Morin eröffnet durch die Mitteilung eines Briefes von einem Mönch Walter von Honnecourt in der Diözese von Cambrai, den dieser zur Zeit des ersten Bekanntwerdens der Lehre Roscelins und noch vor seiner Verurteilung zu Soissons, also ungefähr um 1089, wie der Herausgeber glaubt, an Roscelin selbst *(Roscelino Compendiensis ecclesiae canonico)* richtet. Wir erfahren jedoch aus diesem Briefe nichts neues über die Lehre Roscelins. Walter schreibt nämlich an Roscelin: *Mihi relatum est, te de Trinitate, quae Deus est, multa magnaque sentire, nec simpliciter. Ut enim sententias tuas intimes auditori, novas comparationes adaptas, insolitis vocabulis esse divinae naturae depingis. Nam singulas in Deo Trinitate personas quasi singulas hominum tres animas tibi fingis, aliisque fingendas impingis. Non taces etiam unum Deum, Patrem, Filium, Spiritum sanctum tres esse substantias; et dicis in hoc tantum identitatem debere notari, quod idem velint, idem sapiant, idem possint.* Er bemerkt dann, daß nach dem Zeugnis des hl. Augustinus allerdings einige Griechen von drei Substanzen in Gott geredet haben, fährt aber fort: *possent tamen, praedicto Augustino testante, si vellent, sicut dicunt tres hypostasis, sic tria prosopa dicere.* Den Passus schließt er ironisch: *quod si apud nos contentiosus aliquis graecizare maluerit, non iam latine tres substantias cathegorizet, sed cum Graecis tres ypostasis barbarizet*[1].

Walter weiß von der neuen Lehre Roscelins nur gerüchtweise, wie aus dem Kontexte seines Briefes hervorgeht. Vielleicht macht er uns hier auf die ersten umlaufenden Gerüchte hin mit der ersten Gestalt der unkirchlichen Doktrin Roscelins bekannt. Denn in dem Briefe des jungen Mönchs Johannes an Anselm

[1] G. Morin, *a. a. O.* 174.

von Bec, welchen man bisher als das früheste Zeugnis für die Irrlehre des Roscelin ansehen mußte, erscheint dieselbe bereits um einen Schritt weiter entwickelt. Mit Bestimmtheit versichert nämlich Johannes: *Hanc . . . quaestionem Rocelinus de Compendio movet. Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est*[1].

Nach dem Berichte des Johannes steht Roscelin nicht mehr bei der einfachen Behauptung, daß sich die drei Personen der Gottheit verhalten wie drei einzelne Menschenseelen oder, wie hier noch hinzugefügt ist, wie drei Engel. Er ist bereits zur Verteidigung seiner Meinung, beziehungsweise zu ihrem Beweise übergegangen, indem er auf indirektem Wege zeigen will, daß die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen die Annahme der Menschwerdung auch für den Vater und den hl. Geist zur Folge hätte.

Das macht den wesentlichen Inhalt dessen aus, was Anselm durch den Bericht des genannten Johannes von der inkorrekten Lehre Roscelins wußte und auf Grund dessen er seine Schrift *De fide Trinitatis* verfaßte. Ausdrücklich versichert er im 7. Kapitel dieser Schrift: *De spiritu illius, cui respondeo in hac epistola* (sc. Roscelin), *nihil potui videre praeter illud, quod supra posui* (*PL* 158, 279 C). Gemeint ist das frühere 3. Kapitel, wo nur der Satz des Roscelin: *Pagani defendunt legem suam, Judaei defendunt legem suam, ergo et nos Christiani debemus defendere fidem nostram* (*PL* 158, 266 A) als ein Mehr erscheint, über das Anselm durch den Brief des Johannes nicht unterrichtet worden war.

Wenn aber Anselm im 2. Kapitel trotzdem eine ziemlich ausführliche Charakteristik der Denkweise gibt, aus welcher heraus die Roscelinsche Irrlehre erwuchs, so zeigt er damit, daß ihm die dialektische Richtung des Nominalismus als solche bekannt war, ehe sie von Roscelin zum Ausganspunkte des Tritheismus gemacht wurde. Man hat indes mit Recht Bedenken getragen, diese Darstellung Anselms als den adäquaten Ausdruck für die Überzeugungen Roscelins anzusehen. Die Allgemeinheit der

[1] Baluze, *Miscell.* IV 478; Picavet, *l. c.* 113.

Charakteristik hindert daran. Es ist sodann leicht möglich, daß Anselm in der Schilderung einer von ihm verworfenen Denkweise Übertreibungen unterliefen. Wenn sodann die Darstellung der nominalistischen Richtung bei Anselm (*De Fide Trin.* c. 2 u. 3) sich ungefähr in die folgenden Sätze zusammenfassen läßt: Das Allgemeine ist nur „flatus vocis"; es gibt keine Akzidenzien, nur Substanzen; die Nominalisten besitzen nicht das durch die Abstraktion ermöglichte unterscheidende Denken; nach ihnen existiert nur das sinnlich Vorstellbare; es existiert nur aus Teilen Zusammengesetztes, - - so widerspricht gerade der letzte Gedanke dem unanfechtbaren Zeugnisse Abälards dafür, daß Roscelin keine Teile an den Dingen unterschieden wissen wollte.

Ein kompetenteres Urteil über die Lehre Roscelins als Anselm kann ohne Zweifel Abälard zu. Er hat der Schule Roscelins selbst angehört und zwar zu einer Zeit, wo die eigentümlichen Anschauungen Roscelins mit größter Lebhaftigkeit und Spannung erörtert wurden. Er kann also aus persönlicher Mitteilung und Erfahrung berichten. Dieses vorausgesetzt, ist nun aber der Schrift Abälards *De unitate et trinitate divina* als Dokument für die Roscelinschen Doktrinen eine viel größere Bedeutung beizumessen, als es bisher geschah. Es soll deshalb in Kürze das nachweisbare Verhältnis zwischen den beiden Männern geschildert werden, um den Beweis zu erbringen, daß jene Schrift Abälards tatsächlich sich mit der Lehre Roscelins befaßt und über sie Aufschlüsse enthält.

In der sogenannten *Historia calamitatum* geht Abälard über sein ehemaliges Verhältnis zu Roscelin hinweg, ohne es zu erwähnen[1]. In seiner Dialektik jedoch nennt er Roscelin ausdrücklich seinen Lehrer[2]. Otto von Freising erzählt, daß Roscelin der erste Lehrer Abälards war. Damit stimmen die Angaben Roscelins selbst vollkommen überein. Denn dieser berichtet, daß, als er zu Loche als Kanoniker lehrte, Abälard von seinen Schülern der jüngste war und daß er ihn „a puero usque ad iuvenem"

[1] *Abaelardi Ep.* I ed. Cousin, I 4.

[2] Fuit autem, memini, magistri nostri Ros(celini) tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes asscribebat. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris 1836) 571.

mit Wohltaten überhäuft habe[1]. In welche Zeit fällt nun ungefähr der Aufenthalt Abälards zu Loche? Da Abälard 1079 geboren ist und gerade beim Übergang vom Knaben- zum Jünglingsalter bei Roscelin weilte, so können wir ungefähr die Jahre 1095 bis 1100 als jene Zeit bezeichnen. Es war nach der Verurteilung Roscelins zu Soissons 1092 und nach seinem vorübergehenden Aufenthalt in England. Damals also hatte Abälard Gelegenheit, die Anschauungen Roscelins im persönlichen Verkehr kennen zu lernen, denn wir wissen, daß dieser sie auch nach der Synode von Soissons noch beharrlich verfocht. Der von Schmeller gefundene Brief Roscelins, welcher Cousin erst während des Druckes des zweiten Bandes von *Petri Abaelardi opera* im Jahre 1859 (vgl. p. 792), zehn Jahre nach der Publikation Schmellers, bekannt wurde, ist zuerst von B. Hauréau zur Feststellung der Chronologie in der Jugendperiode Abälards, wie sie oben vorliegt, benutzt worden[2].

Wir wissen nicht, wie die beiden Männer voneinander schieden, als sich Abälard zur Fortsetzung seiner Studien nach Paris wandte. Als Abälard seine Dialektik schrieb, die von Cousin mit unzureichenden Gründen in die Spätzeit seines Lebens verlegt wird[3], drückte er sich über seinen Lehrer Roscelin in wenig respekt- und pietätvoller Weise aus. Vielleicht ist er von Roscelin nicht mit anderen Gefühlen weggegangen, als von Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon. Sicher ist nur, daß ihn Roscelin nicht ganz aus den Augen verlor. Die Erwähnung der Affäre mit Fulbert und Heloïse leitet Roscelin nämlich in seinem Briefe an Abälard mit Worten ein, die darauf schließen lassen, daß er damals selbst in Paris anwesend und Zeuge war von der

[1] . . . beneficiorum, quae tibi tot et tanta a puero usque ad iuvenem sub magistri nomine et actu exhibui, oblitus. — Neque vero Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti, aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum, extra mundum sunt. *Epistola Roscelini*, Cousin, *Petri Abael.* opp. II 792, 794; J. Reiners, *a. a. O.* 63, 65.

[2] *Singularités hist. et litt.* (Paris 1894) 228.

[3] *Fragments philos.*[5] (Paris 1865) 34ss. Nach Robert, *a. a. O.* 188ff. ist sie um 1121 verfaßt.

Aufnahme, die Abälard im Hause Fulberts fand[1]. Wir stehen hiemit ungefähr beim Jahre 1115. Wenige Jahre darauf, als Abälard bereits das Ordenskleid genommen hatte, trat der Konflikt zwischen den beiden Männern offen zutage. Er brauchte durch keine neuen persönlichen Berührungen zwischen ihnen hervorgerufen zu werden, sondern konnte damit gegeben sein, daß Abälard um 1119 seinen *Tractatus de unitate et trinitate divina* in der bestimmten Absicht, damit Roscelins Lehre zu bekämpfen, veröffentlichte. Abälard offenbart hier aber bereits eine so gereizte Stimmung, daß man seinen Traktat als das Zeugnis für eine ältere Verstimmung zwischen ihnen betrachten kann.

Der weitere Verlauf des Konfliktes, soweit wir ihn an der Hand der erhaltenen Dokumente verfolgen können, war der, daß sich Roscelin nach dem Bekanntwerden des Traktates gegen Abälard wandte, indem er nach Paris ging und Bischof Gilbert von Paris auf häretische Lehren in demselben aufmerksam machte. Abälard seinerseits sandte nun jenen bekannten Brief[2] an Bischof Gilbert, in dem er die stärksten Vorwürfe gegen Roscelin erhebt, ihn einen alten Feind des katholischen Glaubens, einen Pseudodialektiker und Pseudochristen nennt und den Bischof bittet, er möge ein Gericht einsetzen, um die Vorwürfe Roscelins zu untersuchen und entweder Roscelin wegen dieser Vorwürfe oder, falls sie begründet seien, ihn selbst wegen der Kühnheit seiner Schriftstellerei zu bestrafen. Zugleich richtete Abälard auch an die Kanonikatkirche von St. Martin zu Tours, wo Roscelin damals als Kanoniker lebte, einen Brief, in dem er seinen Gegner von vielfachen Schandmalen wie von einem Aussatze bedeckt schildert[3].

Das letzte Dokument des Konfliktes ist der von Schmeller entdeckte Brief Roscelins gegen Abälard. Jener verschwindet nunmehr aus der Geschichte. Für diesen hatte die von Roscelin ins Werk gesetzte Bewegung das bittere Nachspiel zu Soissons im Jahre 1121.

[1] Vidi siquidem Parisius, quod quidam clericus nomine Fulbertus te ut hospitem in domo sua recepit. *Roscelini Ep.*, Reiners, *a. a. O.* 78.

[2] *PL* 178, 355ss.

[3] Ad praeclaram et praecellentem b. Martini Turonensis ecclesiam detractionis meae plenissimas et de vasis sui immunditia foetidissimas literas transmisisti. Reiners, *a. a. O.* 63.

3. Abälard als Zeuge roscelinscher Lehre.

Wie gestaltet sich nun die Berichterstattung Abälards über die Anschauungen seines Gegners Roscelin? In bestimmter und direkter Weise hat sich Abälard nur über die Stellung Roscelins in der Dialektik geäußert. Es sind auch nur zwei Stellen in seinen zahlreichen Schriften, die hiefür in Betracht kommen, nämlich eine aus *De divisione et definitione*, welche besagt: „Es war aber, ich erinnere mich wohl, unseres Lehrers Roscelin so unsinnige Meinung, daß er kein Ding aus Teilen bestehen lassen wollte, sondern wie die Arten, so schrieb er auch die Teile den bloßen Worten zu. Sagte aber jemand, daß jene Sache, die ein Haus ist, aus anderen Sachen, nämlich der Wand und dem Fundamente bestehe, so bekämpfte er ihn durch folgenden Beweis: Wenn jene Sache, die Wand ist, von jener anderen Sache, die Haus ist, ein Teil wäre, so wäre, da das Haus selbst nichts anderes ist als Wand, Dach und Fundament, die Wand ein Teil ihrer selbst und des Übrigen. Aber wie soll sie Teil ihrer selbst sein? Zudem ist jeder Teil naturgemäß früher als sein Ganzes; wie soll aber die Wand früher als sie selbst und das Übrige zugleich genannt werden, da sie keineswegs früher als sie selbst ist[1]?"

In dieser Äußerung Abälards erscheint als eine bekannte Ansicht Roscelins, daß die Arten nur in Worten bestehen. Mit dieser als bekannt vorausgesetzten Ansicht bringt nun Abälard auch in Verbindung die andere, daß auch die Teile, die wir an einer Sache unterscheiden, nicht in Wirklichkeit existieren. In Wirklichkeit existiert nur das vollendete Ganze mit Dach, Wand, Fundament. Dieses entspricht dem Begriffe Haus. Wäre die Wand als Teil des Hauses etwas Reales, so müßte sie als Teil

[1] Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* 471; Picavet 128. Es ist das Verdienst von Reiners, *a. a. O.* 34f., die literarischen Quellen nachgewiesen zu haben, von denen Roscelin bei diesen Gedanken ausging. Doch erscheint mir fraglich, wie ich schon in der *Deutschen Literaturzeitung* 1911, 2068 hervorgehoben habe, ob Reiners dem Begriff des Teiles bei Roscelin gerecht geworden ist. Die Eigenart des Nominalismus Roscelins fand eine beachtenswerte Darstellung bei M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[4], (Louvain-Paris 1912) 181. Vgl. auch B. Adlhoch, *Roscelin u. St. Anselm* in: *Philos. Jahrb.* XX (1907) 442ff.

jenes zusammengehörigen Ganzen von Dach, Wand, Fundament Teil ihrer selbst und als solcher Teil früher als sie selbst sein. Das der indirekte Beweis, welcher Roscelin auf dialektischem wie auf theologischem Gebiete geläufig gewesen zu sein scheint.

Die zweite Stelle Abälards[1] bestätigt nur das in der angeführten bereits Gesagte, daß nach Roscelins Meinung kein Ding Teile habe. Was Abälard hier weiter über die exegetische Konsequenz seines dialektischen Standpunkts anführt, scheint viel mehr des Berichterstatters Deductio ad absurdum, denn die Meinung Roscelins zu sein.

Zunächst geht aus dem Berichte Abälards hervor, daß die von Anselm den Nominalisten imputierte Lehre, daß es nur aus Teilen Bestehendes gebe, auf Roscelin nicht zutreffe.

Als Grundansicht auf dialektischem Boden ergibt sich für Roscelin vielmehr folgendes: Nur das Individium, das individuelle Sein, existiert. Nur dieses ist reales Korrelat der Begriffe. Bloße Abstraktionen dagegen entsprechen nicht einem Realen. Nur unser Denken oder die Rede bildet Spezies und ebenso Teile an einem ungeschiedenen Ganzen. Aber sie sind nichts Wirkliches. Umgekehrt pflegen wir noch — und das ist eine Ergänzung zu seinen bisher vorgetragenen Anschauungen, die wir ihm selbst verdanken — wie von einem Ganzen zu reden, wenn dieses nicht mehr in seiner Integrität besteht, so von einem Hause, wenn Dach oder Wand fehlen. Aber die Namen verlieren ihre eigentümliche Bedeutung und das Recht zur Verwendung, wenn das Bezeichnete um sein vollendetes Sein gekommen ist. Ein Haus ohne Dach oder Wand kann daher nur „unvollendetes Haus" heißen[2].

Während in dem Gesagten nur gelegentliche Bemerkungen über die Lehre Roscelins vorliegen, geht Abälard im *Tractatus de*

[1] Hic sicut pseudodialecticus ita et pseudochristianus cum in dialectica sua nullam rem sed solam vocem partes habere astruat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo Dominus partem piscis assi comedisse, partem huius vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. *Epistola P. Abaelardi ad G. Parisiensem episcopum*, Cousin, *Petri Abaelardi* opp. II 151; Picavet, *a. a. O.* 129.

[2] Solent enim nomina propriam significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. *Roscelini Ep.* Reiners, *a. a. O.* 80.

unitate et trinitate divina in ausführlicher Weise auf die Anschauungen Roscelins bezüglich der Trinitätslehre ein. Daß dieser Traktat bestimmt die Roscelinsche Trinitätslehre im Auge habe, kann nicht bezweifelt werden. Denn Abälard selbst bezeichnet ihn als eine Schrift, welche hauptsächlich (maxime) gegen die Roscelinsche Häresie verfaßt sei[1]. Wäre das nicht der Fall, dann hätte Roscelin keinen Anlaß gehabt, gegen Abälard aufzutreten. Das Hauptthema der Schrift ist ganz durch Roscelins Trinitätslehre veranlaßt[2]. Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß Abälard zugleich von einer Mehrheit von Dialektikern und ihrem Anhang redet, deren Anschauungen er bekämpft[3]. Allein aus ihrer Mitte tritt Roscelin deutlich als das Schulhaupt hervor, an das er sich gelegentlich in einer Apostrophe wendet, ohne es mit Namen zu nennen[4]. Und so kann wenigstens das gesagt werden, daß Abälard in dem fraglichen Traktate, wo er die Anschauungen seiner Gegner schildert, der Hauptsache nach die Roscelinsche Lehre im Auge habe, wenn es auch unmöglich ist, genau zu unterscheiden zwischen dem, was ausschließlich geistiges Eigentum Roscelins selbst war, und was etwa auf Rechnung seiner assentatores kommen mag.

Die Abälardsche Charakteristik der Roscelinschen Schule ist im zweiten Buche seines Traktates enthalten. Hier führt Abälard zunächst aus[5] wie zu seiner Zeit bereits viele — „Herolde des Antichrists„ nennt er sie — den christlichen Glauben zum Wanken bringen. Insbesondere die Dialektiker tun es in der subtilen Erörterung und Anfechtung des Trinitätsglaubens allen Feinden Christi zuvor. „Was sie insgeheim", bemerkt er, „dort wo die Möglichkeit offen zu schwätzen nicht besteht, sagen, wissen wir, — sie, die die Kunst nicht gebrauchen sondern miß-

[1] Viso opusculo quodam nostro De fide s. Trinitatis maxime adversus haeresim praefatam, qua ipse (Roscelinus) infamis est, conscripto. Abaelardus, *Ep.* XIV, *PL* 178, 357 A.

[2] Vgl. R. Stölzle, *Abälards Tractatus de unitate et trinitate divina* (Freiburg 1891) 29.

[3] Vgl. Stölzle, *a. a. O.* 20, 24, 30.

[4] Responde tu mihi, astute dialectice seu versipellis sophista. Stölzle, *a. a. O.* 48; vgl. auch XXVI, wo mit Recht hervorgehoben ist: „Auch ist die Bezugnahme Roscelins (in seinem Briefe) auf Stellen unseres Traktates unabweisbar".

[5] Stölzle, *a. a. O.* 19 ff.

brauchen". Als Eigentümlichkeit der Häretiker bezeichnet er, Ungewohntes vorzubringen und es gegen jedermann zu verteidigen, um die eigene geistige Überlegenheit zu zeigen. Dazu, meint Abälard, pflegen am leichtesten die Professoren der Dialektik sich verleiten zu lassen. Er schildert dann ihre Anmaßung, nichts glauben zu wollen, was nicht durch ihre Vernünfteleien erfaßt und erläutert werden kann. Ihre Wissenschaft diene nicht der Erfassung der Wahrheit, sondern der Ostentation. Selbst die heidnischen Philosophen, wie der große Plato, haben anerkannt, daß wir Gott nicht vollkommen zu begreifen vermögen. Aber was die vorzüglichsten Lehrer eingestandenermaßen nicht erklären konnten, das wollen sie durch ihre Vernunft ergründen. Darum will ihnen Abälard mit gleichen Waffen entgegentreten und, auf Vernunftgründe gestützt, sie in jenen Punkten zu Schanden machen, betreffs derer sie angeblich unüberwindliche Schwierigkeiten geltend machen; es sind die Verschiedenheit der Personen, in der einen und unteilbaren und einfachen göttlichen Substanz und die Erzeugung des Wortes und der Hervorgang des Geistes.

Nach der kurzen Disposition seiner ganzen nachfolgenden Abhandlung und einer ausführlicheren Darlegung des christlichen Glaubensinhaltes über Wesen und Personen Gottes geht Abälard auf die Schwierigkeiten der Dialektiker ein, welche auf Grund der Wesenseinheit die Dreiheit der Personen und auf Grund der Verschiedenheit der Personen die Einheit des Wesens bekämpfen. Das zweite Kapitel des zweiten Buches seiner Schrift ist ausschließlich den von ihnen formulierten Schwierigkeiten vorbehalten[1].

Die erste Reihe der aufgeführten Schwierigkeiten richtet sich gegen die Einheit des göttlichen Wesens.

Die Verschiedenheit der Personen, so hören wir, besteht nämlich entweder nur in Worten oder in der Sache oder in beidem zugleich. Wenn nur in Worten, dann wäre die Trinität nicht ewig, da die Namengebung von Menschen stammt; dann müßten wir außerdem noch mehr Personen annehmen, da wir noch viele

[1] Die Überschriften und teilweise auch die Teilung der Abschnitte im Texte durch römische Ziffern sind nicht logisch motiviert in dem in Betracht kommenden zweiten Kapitel des zweiten Buches, bei Stölzle *a. a. O.* 37 ff. Bei der späteren Zusammenfassung der einzelnen Punkte verweise ich auf den Text durch Seitenzahl und Nummer.

andere Namen wie Gott, Herr, Ewiger, Unermeßlicher, Schöpfer usw. vom göttlichen Sein aussagen. — Wenn in der Sache, dann müßte ohne Zweifel Gott dreifaltig auch der Substanz nach genannt werden. — Wenn in Worten und in der Sache, so daß Substanz und Person ein und dasselbe wäre, ergibt sich dann, daß wenn Gott eins ist in der Substanz, er auch in den Personen eins sei, oder nicht vielmehr wenn er dreifaltig ist in den Personen, daß er auch dreifaltig ist in der Substanz?

Das scheint unvermeidlich. Denn wie sollen drei Personen sein, wo nicht drei Seiende (tria) sind, und wie drei Seiende, wenn nicht eine Vielheit von Seienden? Eine Vielheit in einem Seienden könnte nur bestehen, wenn dies aus mehreren Teilen bestände.

Wie könnte ferner von einer Gleichheit der Personen die Rede sein, ohne Vielheit und damit ohne Unterschied und Scheidung (discretio)? Denn alles Gleiche ist beziehungsweise ungleich und so geschieden. Deshalb nennt niemand diesen Menschen und diesen Weißen ähnlich, wenn sie nicht voneinander sachlich verschieden sind.

Ein jegliches Wirkliche sodann ist entweder Substanz oder eine Form in der Substanz nach Art der Akzidenzien. Wie kann also etwas Vieles sein, wenn es nicht in Substanzen oder Formen oder aus beiden Verbundenem besteht?

Wenn nun aber Gott Substanz ist und der Name Gottes zur Bezeichnung der Natur und Substanz Gottes und nicht des Unterschiedes der Personen gehört, warum sollte mit mehr Recht von einem dreifaltigen Gott als von einer dreifaltigen Substanz oder von einem dreifaltigen Vater die Rede sein? Sowie nämlich nur eine Substanz ist und ein Vater, so auch nur ein Gott und nicht mehr.

Ein dreifaltiger Gott hingegen und eine dreifaltige Substanz, was bedeutet das anderes als drei Götter oder drei Substanzen? Denn was anderes ist eine dreifache Rede als drei Reden?

Wie sollte es auch möglich sein, daß drei Personen individuell verschieden sind, von denen jede Substanz und Gott ist, ohne daß sie mehr Substanzen und Götter wären? Denn das Wort in der Mehrheit bedeutet Verdoppelung oder Vervielfältigung eines Einzelnen, so

daß es die vielen Dinge gleich benennt, denen es als Einheit für sich zukommt.

Mit welchem Grunde soll besser gesagt werden drei Personen, denn jede von ihnen ist Person, als drei Götter oder drei Substanzen, da eine jede von ihnen Gott oder Substanz ist?

Wenn wir die Vielheit der Substanzen oder Götter deshalb negieren, weil die Personen sich nicht in bezug auf das Substanz- oder Personsein unterscheiden, dann können wir auch nicht von einer Vielheit von Menschen und Personen überhaupt reden, da die einzelnen Menschen und Personen sich nicht unterscheiden in bezug auf das Mensch- oder Personsein.

Wie können wir in Wahrheit sagen: drei Personen sind, wenn sie nicht vieles Seiende sind, das ist nicht viele Wesenheiten?

Wie soll der Name Gott singulär und nicht vielmehr universal sein, wenn mehrere persönlich, d. i. der Zahl nach gesonderte Wesen, von denen er ausgesagt wird, vorhanden sind?

Welche Verschiedenheit von Dingen kann bestehen, wo ein und dieselbe einzelne und gänzlich ungeteilte Wesenheit vorhanden ist? Die Verschiedenheit würde diskrete Dinge oder Vielheit und Änderung an einer Sache voraussetzen, was aber bei Gott ausgeschlossen ist.

Die Einheit des göttlichen Wesens scheint zur Identifizierung von Vater und Sohn und zur Annhame der Inkarnation auch des Vaters zu führen, zumal da der Name Gott singulär, ja mehr singulär als der Name Sokrates ist, sofern er unteilbar (individuum) erscheint.

Für die Identifizierung scheint auch folgende Analogie zu sprechen: Die Bestimmungen „hic sedens Socrates albus" ergeben numerisch nur ein Wesen, nämlich den sitzenden weißen Sokrates. Um so weniger besteht in Gott eine numerische Vielheit, da bei ihm die Vielheit der Akzidentien wegfällt und der Wechsel des Seins, und um so mehr ist die Identität (Einheit) der Personen anzunehmen.

Wenn bei den Geschöpfen in betreff der Einheit des Wesens zugegeben wird, daß dieser Sitzende dieser Weiße oder dieser Vater Sohn sei, müssen wir dann bei Gott in betreff der Einheit der Substanz nicht um so mehr die Idendität von Vater und Sohn und die Inkarnation auch des Vaters annehmen?

Wenn endlich nur eine einzige und unteilbare Substanz in Gott sein soll und nun Gott den Gott erzeugt, nämlich der Vater den Sohn, erzeugt etwa eine Substanz sich selbst, ein identisches Wesen sich selbst? Dagegen ist ebensowohl die Vernunft als die Autorität der Väter.

Diese sämtlichen Einwände gegen die herkömmliche Trinitätslehre enger und übersichtlicher zusammengefaßt, ergeben die folgenden Gesichtspunkte.

Die Trinität, nicht nur in Worten, sondern in Wirklichkeit bestehend, führt notwendig zur Annahme einer Dreiheit des Seins, dreier Substanzen, dreier Götter. Denn sonst dürfte überhaupt von keiner Dreiheit (38, V), von keinem deus trinus (39, VIII, IX), tres personae und somit tria entia (40, XIII), von keiner Ähnlichkeit (38, VI) und keinem realen Unterschiede = rerum differentia (40, XV) die Rede sein. So gut man also tres personae (39, XI), deus trinus sagt, sollte man auch substantia trina und tres dii sagen (39, IX); denn die Vielheit ist nun einmal das Vielfältige einer Einheit (39, X), so daß der Name deus nicht singuläre, sondern universale Bedeutung hat (40, XIV). Die Vielheit der Substanzen und somit der Götter mit Rücksicht auf die Wesensgemeinschaft ablehnen wollen, hieße auch die vielen Menschenindividuen mit Rücksicht auf ihr gemeinsames Wesen leugnen wollen.

Umgekehrt hätte das Festhalten an der ausschließlichen substantiellen Einheit Gottes die Identität von Vater und Sohn und somit die Inkarnation auch des Vaters (41, I; 42, IV), sowie die Erzeugung einer Substanz durch eben diese Substanz (42, V) zur Folge, und diese Einheit müßte weit enger gedacht werden als innerhalb des Geschöpflichen, wo die Akzidenzien und der Wechsel Unterschiede begründen (42, II, III), aber trotz der akzidentellen Unterschiede Wesenseinheit besteht (42, IV).

Sind das die Anschauungen Roscelins auf theologischem Gebiete — und es besteht kein Grund, daran zu zweifeln —, dann besitzen wir ein hinlängliches Bild von seiner Denkrichtung. Roscelin zählt nicht zu den konservativen Geistern nach Art eines Lanfrank. Er ist in erster Linie Dialektiker, aber Dialektiker im Sinne eines Berengar, sofern er die dialektische Kunst auch auf

die theologischen Probleme anwendet. Er läßt sich aber im Unterschiede von Anselm, der mit dem Ausschlusse der Dialektik aus dem theologischen Betriebe längst gebrochen hatte, ausschließlich von der Vernunft und somit von einer rationalistischen Tendenz leiten, während Anselm strenge am Autoritätsprinzip festhält. Die Art der Formulierung der Roscelinschen Gedanken durch Abälard läßt, wie mir scheint, durchblicken, daß Roscelin seine Anschauungen mehr in der Form von Schwierigkeiten und Bedenken, als festen Behauptungen vortrug. Das Neue, was Roscelin im allgemeinen anstrebte, liegt in dem Gedanken: *Pagani defendunt legem suam, Iudaei defendunt legem suam, igitur et nos Christiani debemus defendere fidem nostram*[1]. Der verdienstvolle Erforscher mittelalterlichen Geisteslebens Viktor Cousin hat es richtig empfunden, daß Roscelin hiemit ein neues Prinzip formuliert für seine Zeit: *Roscelin essaya d'introduire une méthode nouvelle. Ici défendre voulait dire expliquer.*[2] Hatte in der Theologie bisher das Autoritätsprinzip eine ausschließliche Herrschaft ausgeübt, so wollte er auch der Vernunft und dem selbständigen Forschen und Erkennen eine Stelle einräumen. Es war die gleiche Absicht, die schon Berengar beseelt hatte, die gleiche Absicht, von der auch die mannigfaltigen Schriften des hl. Anselmus ein deutliches Zeugnis ablegen. Nur hatte es bei Berengar und hat es nunmehr auch bei Roscelin einen anderen Sinn als bei Anselmus. Bei diesem ist es die mitten im Glauben stehende und vom Glauben ausgehende Vernunft, also der Glaube selbst, der durch den Vernunftgebrauch zur Erkenntnis vorzudringen sucht (fides quaerens intellectum). Bei jenen ist es die Vernunft als freie Macht, die aus sich über den Glaubensinhalt urteilt und Dialektik und Theologie in eine Linie zusammenstellt.

Das Neue sodann, was auf dialektischem Gebiete sich an Roscelins Namen knüpft, ist eine von der Vergangenheit abweichende Anschauung auf dialektischem Boden selbst, nämlich seine Anschauung über das Allgemeine, der Nominalismus, wie man nun einmal zu sagen pflegt. Es war ihm die Überzeugung aufgegangen, daß die realistische Denkweise mit ihrer Hypostasierung

[1] Anselmus, *De Fide Trin.*, 3, *PL* 158, 266 A.
[2] *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris 1836) XCIV.

der Gedanken verfehlt sei. Das Allgemeine existiert nicht in Wirklichkeit. Die Spezies, wie Mensch, bestehen nur in Worten. Es gibt nur Individuen. Ja in der Überspannung des eingenommenen Standpunktes meint er, unser Denken betreffe auch dort nicht die Wirklichkeit, wo wir an einem tatsächlichen Ganzen Teile, Teilsubstanzen, unterscheiden, und umgekehrt da, wo wir uns noch des für das Ganze geltenden Begriffes bedienen, während dieses als solches nicht mehr besteht, sondern nur die Teile.

Es kann Roscelin das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er der Versuchung seiner Zeitgenossen entgegentrat, in den Abstraktionen des Denkens jedesmal auch schon Realitäten zu schauen, daß er den Blick für die Unterscheidung des Realen von dem bloß Gedachten schärfte. Auf kleinliche Pedanterie läuft es aber hinaus, wenn er den Gedanken der individuellen Existenz in der Weise betonte, daß er der Tätigkeit des abstrahierenden Denkens Schranken zu setzen versuchte. Denn das Recht, von Teilen eines Ganzen zu reden, besteht sowohl mit Rücksicht auf die mögliche Sonderauffassung der unterscheidbaren Komponenten eines Ganzen wie mit Rücksicht auf den verfolgbaren Werdeprozeß eines solchen, sein Entstehen und Vergehen, wo wie beim Bauen und Niederlegen eines Hauses die Teile in ihrer Sonderexistenz zutage treten. Daß aber der von ihm versuchte Beweis für die Unhaltbarkeit des Teilbegriffes während des Bestandes des zugehörigen Ganzen zu den von den einseitigen Dialektikern beliebten sophistischen Kunstgriffen zu rechnen ist, bedarf keiner weiteren Begründung.

Hätte sich Roscelin lediglich auf seine dialektische Kunst eingeschränkt, dann wäre er vermutlich in der Geschichte des geistigen Lebens so unbekannt geblieben wie sein Meister Johannes. So aber vertraute er von seiner nominalistischen Denkweise, sie werde die Probe auch auf theologischem Gebiete bestehen. Und zwar wollte er sie machen gerade an dem Fundamentaldogma des Christentums, jenem von der Dreipersönlichkeit Gottes. Diesem Versuche allein verdankt er die Beachtung, die seine eigene und die Folgezeit ihm schenkte. Die allgemeine Voraussetzung war der rationalistische Gedanke, den auch seine Gegner nicht gänzlich vermieden, daß sich in diesem Punkte die Vernunft als

maßgebende Norm gebrauchen lasse. Den Anstoß zur bestimmten Formulierung jenes Dogmas in tritheistischer Weise gab dann sein Nominalismus. Eine weitere stillschweigende Voraussetzung mochte sein, daß die bisherige Fassung der Trinitätslehre wesentlich unter dem Einfluß der realistischen Denkweise geschehen sei. Diese Voraussetzung war allerdings unzutreffend.

Wenn nun aber Roscelin von seinem nominalistischen Standpunkte aus jenes Dogma zu formulieren unternahm, so kam ihm hiebei eine ältere Terminologie zu Hilfe, wie er sie bei den Griechen und älteren Lateinern und zwar bei letzteren bis herauf zum hl. Anselmus antraf. Es war nicht reine Willkür, wenn Roscelin anfänglich auch die Schule von Bec, also namentlich den hl. Anselm, auf seiner Seite zu wähnen wagte[1], insofern nämlich, als dieser von den einzelnen Personen der Trinität den Begriff der Substanz gebraucht. In der Vorrede zum Monologium entschuldigt sich Anselmus über diesen Sprachgebrauch[2], bei dem ihm indes jede tritheistische Anwandlung ferne lag.

Der direkte Erfolg der Roscelinschen Lehre war von geringer Bedeutung. Um so größer war die indirekte Wirkung seines von der tieferen Strömung des Rationalismus getragenen Auftretens.

Während aber noch Lanfrank in seinem Kampfe gegen den Rationalisten Berengar hoch und teuer versichert hatte, daß er innerhalb der Theologie auf die Dialektik ganz verzichte oder, wenn er sie einmal anwende, dann verhülle, spricht es Anselm in seiner Schrift gegen Roscelin unverholen aus: *Ratione, qua se* (Roscelinus) *defendere nititur, eius error demonstrandus est* (*PL* 158, 266 B). Und in gleicher Weise äußert sich der zweite bedeutende Gegner Roscelins (Abälard) in seiner ersten theologischen Schrift: *Nos eodem dialecticae gladio, quo illi animati simplicitatem nostram impugnare nituntur, in ipsos converso robur eorum aciesque argumentorum suorum in Domino dissipemus* (Stölzle *a. a. O.* 29)[3].

---

[1] *Epistola Johannis ad Anselmum*, Baluze, *Miscell.* IV 478; E. Picavet, *Roscelin etc., a. a. O.* 113.

[2] *PL* 158, 144 A.

[3] Vgl. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin* (Paris 1909) 6.

Hiemit ist die bisherige Einseitigkeit, die in der ausschließlichen Anwendung des Autoritätsprinzips lag, durchbrochen. Wie zu den Zeiten der Väter wird der Vernunft wieder Raum geschaffen innerhalb des Glaubensgebietes. Eine neue Zeit ist im Anzuge, in der das bisher auf seiten der Theologen bestehende Mißtrauen gegen die Vernunftwissenschaft schwindet, in der nicht nur die Theologie durch die selbständige Geistesarbeit ihrer Vertreter in ihrem systematischen Weiterbau mächtig gefördert wird, sondern auch die Philosophie selbst einem reichen blühenden Leben entgegengeht.

Namenregister.

Abaelard 131—139
Abbo von Fleury 22 f.
Adelmann von Lüttich 22
Adlhoch 139
Agnes, Kaiserin 90
Agobard 10 f. 17
Ahner 6—12
Alcuin 1—7. 11—15. 20
Alexander II. 116. 119
Alger von Lüttich 40
S. Allion de Clermont 95
Altmann von Passau 91
Ambrosius 119
Angers 39
Anonymus Mellicensis 89 ff. 93 f. 95 ff.
Anselm von Canterbury 18. 27. 29. 96. 122. 124. 129. 132. 135. 146. 148
Anselm von Laon 137
Anselm der Peripatetiker 32—37. 53. 56.
Apphun 123
Aristoteles 35. 58. 74
Arius 106
Arnulf von Laon 130
Augsburg 32
Augustinus 2. 44. 46. 119. 122
Aventin 72
Avianus 69
Avranches 114

Baehr 1
Baeumker Cl. 95
Baeumker Fr. 128
Bamberg 32
Basel 32
Baumann Fr. A. 55. 93
Bec 114, 148
Bel 53
Benedikt, hl. 86
Berengar von Tours 5. 32. 38—49. 115. 121. 124—128. 131. 145. 148.
Besançon 133
Boëtius 14. 34. 46. 74 f.
Böhmer H. 133
Bonipertus 51
Boto von Prüfening 91
du Boulay 96 f. 130 f.
Bruno von Reims 130 f.
Bruun 15. 20

Caën 115
Candidus 15—18
Canterbury 115
Cato 69
Chartres 21 f. 39. 131
Cicero 69. 107
Clerval 22 f. 25. 41. 131
Cluni 54
Compiègne 132
Cousin 137. 146
Czanád 53 f.

Daniel 59
S. Denis 13. 133
Deutsch M. 133
De Wulf 139
Dionysius Ps. Areop. 23
Domnald 116
Drogo von Paris 39
Drogo von Parma 32 f. 36
Du Cange 15
Dungal 13. 50
Dümmler 32. 65

Ebersberg 117
Einhard 15
Einsiedeln 64. 95
Elisäus 3

Emerich von Ungarn 55
S. Emmeram 69. 71
Empedokles 78
Endres 16. 64. 91. 107. 128
Epikur 58
Ermenrich 18f.
Erdmann J. E. 38. 40. 124
Ettlinger E. 90f.

Forster Frobenius 15
Fredegisus 3. 5—15. 17
Fulbert von Chartres 21—25. 39. 51. 128
Fulbert, Kanonikus 137f.
Fulda 15
Funke 3

Gebhard von Konstanz 93
Gebhard von Salzburg 90. 97. 110.
Gennadius 20
Gerard von Bourgueil 89
Gerard von Czanád 51—64
Gerbert 21—23. 29
Gerhoh 90
de Ghellinck 107
Gierke 112
Giesebrecht 27. 30. 33. 87ff. 91—95. 98. 110
Gilbert von Paris 132. 138
Gisla 6
Grauert 22
Gregor I. 86
Gregor VII. 110
Grimald 18
Gröber 6
Grunwald 63
Guido von Arezzo 130
Guitmond von Aversa 40
Gunther, Eremit 53

Hauck 6
Hauréau 15. 18. 41. 97. 132. 137
Hegel 15
Heinrich I. von England 131
Heinrich I. von Frankreich 88. 92f.
Heinrich III., Kaiser 32
Heinrich IV., Kaiser 90. 95. 111
Heitz 148
Helmsdörfer 64. 87
Heloïse 137
Hieronymus 73f. 86. 111
Hildegar 23
Hofmeister 113
Honorius Augustodunensis 90. 128
Hrabanus Maurus 15. 122
Humbert, Kardinal 39

Johannes Diaconus 1
Johannes, Mönch 134f.
Johannes Skottus Eriugena 6. 12f. 23. 42. 45. 131
Johannes Sophista 41. 130f.
Jsidor von Sevilla 11. 20. 57. 60f.
Jsingrim 55. 60
Jvo von Chartres 88f. 91. 94. 132

Kaindl R. F. 52
Karl d. Gr. 3. 5f. 13. 15. 50
Karl d. Kahle 12
Kaulich 41. 115
Koch G. 88

Lanfrank 27. 29ff. 38f. 40. 42ff. 48. 53. 96. 114—130. 145. 148
Lehmann P. 91
Loche 133. 136f.
Ludwig d. Fromme 6
Lukanus 75

Mabillon 87
Mainz 32. 36
Makrobius 58. 98. 100. 103ff.
Manegold von Lautenbach 31. 56. 87—113. 130f.
Manichäus 106
Manitius 5. 13. 18
Marbach im Elsaß 95
Martianus 1. 57
Mattes 114. 119
Mettenleiter 73
Michael E. 106
Michaud 96
Milo Crispinus 118
Mirbt 97. 110
Montfaucon 95
Morin G. 51. 95. 132. 134

Otker 73
Otloh 28. 30. 56. 64—87. 98. 100. 123
Otto von Freising 90. 136
Otto von Vercelli 62
Ottobeuren 93

Parma 32 f.
Pest 54
Petrus Damiani 25. 27—31. 33. 37 f. 54. 56. 61. 63 f. 107—111
Pez 72 f. 85
Philipp I. von Frankreich 94
Picavet 131 ff.
Plato 58. 60 f. 74. 104
Plotin 100. 105
Plotius 58
Porphyrius 59
Prantl 5. 24. 42. 73. 115. 123. 128
Prüfening 91
Pythagoras 103 f.

Rancé 87
Rand 14
Ratger 15
Ravenna 53
Regensburg 64
Reims 21. 132
Reiners 42. 130. 132. 137—140
Rémusat 41
Richard von Cluni 88 ff. 92 ff.
Richard von St. Vannes 54
Richard von St. Victor 76
Richter 15
Ritter 12. 40
Robert 25. 133. 137
Robert II., König von Frankreich 21
Robert von Paris 130
Rodtruda 6
Romuald 51. 53 f.
Roscelin 5. 41. 49. 130—149
Rose 87
Rottenbuch 89. 91. 94
Rupert von Deutz 90

Sansovino 54 f.
Scherer 138
Schmeidler 3
Schmeller 137 f.
Schnitzer 28. 38. 40. 45. 125
Seneka 69
Seyfried von Tegernsee 85
Sichelm 32
Sigebert von Gembloux 122 f.
Sokrates 60
Soissons 132. 138
Specht 69 f. 73
Stead 113
Stephan von Ungarn 51. 53 ff.
Stöckl 12. 40. 115
Stölzle 133. 141 f.
Strauß 38
Swarzenski 71

Terentius 1
Thales 60
Theobald von Etampes 132
Theoger von Metz 93
Tours 39. 95. 133. 138
Trithemius 93

Überweg 41. 97. 100
Urban II. 93. 95

Venedig 52
Viktoriner 96

Walter von Honnecourt 132. 134
Wattenbach 5. 53 ff. 90. 97
Wenrich von Trier 89. 92. 95. 97 108. 111
Werner 5
Wiedemann 118
Wilhelm von Champeaux 96 f. 137
Wilhelm von Hirschau 64. 69. 72 f. 85
Williram von Ebersberg 27. 29. 117
Wizo 3. 6. 15
Wolfelm von Cöln 96 ff. 103

Zeno von Elea 58
Zwiefalten 93